1

Phainomena

Fenomenoloji ve zihin felsefesi dergisi | Ocak - Nisan 2020

Nörofelsefe

2.BASKI

Phainomena
Yıl: 1 | Sayı: 1 | Ocak - Nisan 2020 | ISSN 2687-4865

Phainomena

Fenomenoloji ve Zihin Felsefesi Dergisi
Journal for Phenomenology and Philosophy of Mind
Sayı 1, Ocak - Nisan 2020
Issue 1, January - April 2020
ISSN: 2687-4865

İmtiyaz Sahibi / Owner
Form Lazer Ltd. Şti. adına
Ayşegül Saltat

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Publishing Manager: Didem Sercan

Genel Yayın Yönetmeni / Editor-in-Chief: Kaan Özkan

Yayın Koordinatörü / Editorial Coordinator: Funda Tan

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat Aydede (University of British Columbia)
John Bickle (Mississippi State University ve University of Mississippi Medical Center)
Luca Barlassina (University of Sheffield)
Ayhan Çitil (29 Mayıs Üniversitesi)
Zeynep Direk (Koç Üniversitesi)
İ. Hakan Gürvit (İstanbul Üniversitesi)
Güven Güzeldere (Harvard University)
Levent Kavas (Yeditepe Üniversitesi)
Catherine Malabou (Kingston University London)
Komarine Romdenh-Romluc (University of Sheffield)
Bülent Somay
Saffet Murat Tura

Bu Sayının Hakemleri / Refrees of the Issue
Prof. Dr. İ. Hakan Gürvit
Dr. Öğr. Üyesi Levent Kavas
Prof. Dr. M. Barış Korkmaz
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy
Dr. Burçak Özkan

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Arzu Yaraş

Baskı ve Cilt: A4 Ofset Matbaacılık San. Tic. A.Ş.
Sertifika no: 44739
Otosanayi Sitesi, Yeşilce Mah. Donanma Sok. No: 16
Seyrantepe-Kağıthane/İstanbul
(0 212) 281 64 48

Phainomena, kör hakemlik sistemi uygulanan bir akademik dergidir.
Dört ayda bir yayımlanır.
Phainomena is a blind-reviewed and tri-annual academic journal.

İletişim / Contact: phainomena.contact@gmail.com

Abonelik Koşulları: Yıllık 90 TL

GELECEK SAYILAR / NEXT ISSUES

Phainomena 2 / Bilinç Problemi / Consciousness Problem
Makale göndermek için son tarih: **1 Mart 2020**
Deadline for submission: **1 March 2020**

Phainomena 3 / Maurice Merleau-Ponty
Makale göndermek için son tarih: **1 Temmuz 2020**
Deadline for submission: **1 July 2020**

Bağdat Cad. Palmiye İş Merkezi No. 225 Kat. 5 Göztepe/İstanbul
(0 216) 369 66 55

İÇİNDEKİLER

Başlarken... • 7

John Bickle
Nörobilimin Zihin-Beyin İndirgemeciliği Üzerindeki Temel Etkilerinin Kısa Bir Tarihi • 11

Patricia Churchland
Nörofelsefi Bir Perspektiften İnsan Haysiyeti • 45

Işık Sarıhan
Deneysel Bulgular Felsefenin Derdine Derman Olmuyor • 73

Ozan Erözden
Adaletin Doğası: Cezalandırmanın Nörobiyolojisi • 95

Çağlan Çınar Dilek
Zor Problem ve Yüksek Düzey Düşünce Kuramı • 127

Hilary Putnam
Beyinler ve Davranış • 153

Yazım Yönergesi • 177

Başlarken...

Dünden bugüne Türkiye'deki felsefe dergiciliğine baktığımızda kendi çapında azımsanmayacak bir birikimin olduğu göze çarpar. Bu dergilerin her biri, kendilerine özgü rollerle düşünce hayatımızdaki yerlerini almış ve bugünlere gelinmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Bununla birlikte, bu dergilerin ağırlıklı olarak felsefenin bütün alt disiplinlerine yer verdikleri, böylelikle de kapsayıcılık özelliği taşıdıkları söylenebilir. Bu misyonu bugün de başarıyla, hem de uzunca bir süredir taşıyan dergiler var.

Bu tutumun varlığı, olası birkaç sebebe bağlanabilir. Bunlardan ilki, ve belki de öncelikli olanı, genel bir felsefi birikimin oluşmasını sağlamak. İkinci sebepse, tek bir alt disiplin çevresinde çalışan ve üreten yeterince felsefecinin olmaması. Bugün hem uluslararası erişim ve etkileşimin kolaylaşması hem de bizzat Türkiye'de belirli bir felsefi alt disipline odaklı çalışan kişi sayısı açısından gelinen nokta belli bir alana yönelik dergi çıkarma konusunda cesaret telkin ediyor. Bu bakımdan, yeni bir ihtiyacı karşılama, hatta belki karşılamaktan da önce bu ihtiyacın fark edilmesini sağlama yönünde bazı girişimlerde bulunma zamanının geldiği kanısındayız; nitekim *Phainomena*'nın çıkmasının arkasında yatan ana motivasyon da bu. Henüz bir filozofa adanmış, her sayısında onun çalışmalarını inceleyen ya da o filozofun düşüncelerinin bugüne yansımasını ele alan bir dergi yayımlamanın uzağında olsak da alanlar açısından bu başarılabilir görünüyor.

Phainomena, bu doğrultuda, yayın alanını yalnızca zihin felsefesi ve fenomenolojiyle sınırlayan Türkiye'deki ilk dergi olma özelliğini taşımakta. Her sayıda zihin felsefesinin ve fenomenolojinin sorun ve filozoflarını ele alacak olan *Phainomena*, dosya konularına olduğu kadar dosyadan bağımsız yazılara da yer verecek. Ayrıca, zaman zaman yurtdışından kimi filozoflarla

yapılacak söyleşiler de yine *Phainomena*'da yer bulacak. Türkiye'de felsefenin bu alanlarında bir birikim ve çevre oluşturabilmeye vesile olmanın yanı sıra zamanla uluslararası bir etkileşimin ortamı da olabilirse, *Phainomena* yayımlanış amacına ulaşmış olacaktır — her ne kadar bu konuda nihai bir nokta bulunmasa da...

≈

Bilindiği üzere, özellikle son birkaç on yıllık dönemde zihin felsefesindeki tartışmalar sırasında nörobilimsel araştırma ve bulgulara daha sık başvuruluyor. Doğal olarak, felsefenin bu bağlamda eskiden beri ele aldığı sorular yeni bir bakış açısıyla ve birikimle yeniden tartışılıyor. Ne var ki, durumun yalnızca böylesi bir pozitif yönde geliştiği söylenemez. Yeni yaklaşımlara ilaveten felsefe ile nörobilim arasındaki ilişkinin meşruiyetinin sorgulanışına da tanık oluyoruz. Ana hatlarıyla ifade ettiğimiz bu sebeplerden dolayı biz de ilk sayımızın dosya konusunu nörofelsefe olarak belirledik.

Nörofelsefenin kendine özgü bir tarihi olmakla beraber bazı gelişmelerin de sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Kısaca ifade edecek olunursa, beynin yapısı ve işlevi hakkındaki deneysel çalışmalar zihin felsefesinde tartışılagelen geleneksel meseleleri de bu temelden tartışmaya imkân tanımıştır. Böylelikle, söz konusu meseleler nörobilimsel kavramlar aracılığıyla ele alınır olmuştur. Bu bağlamda örneğin, benlik kavramı, algı ya da bilme edimine ilişkin çözümlemelerde patolojilerin tanıdığı olanaklardan yararlanılmıştır.

Yukarıda nörofelsefenin bir sürecin birikimi ve dönüşümü neticesinde ortaya çıktığını belirtmiştik. Ancak, nörofelsefe, nörobilimin gelişim gösterdiği dönemle eşzamanlı bir ortaya çıkış sergilemedi. Hemen hemen 20. yüzyılın ortasından itibaren nörobilimsel kanıtlar ve çözümlemeler her ne kadar Kartezyen ikiliği, zihin-beden ayrımını savunmayı güç hale getirse de fizikalist filozofların temel dayanağı yine de nörobilim değildi; hatta nörobilimin bu anlamda bir ihmale uğradığı bile söylenebilir. 1950'lerdeki kognitif devrimin de etkisiyle materyalist filozoflar için ana başvuru kaynağı fonksiyonalizmdi.

Fonksiyonalizm esasen belli bir zihinsel durumun ya da olayın pekâlâ aynı işi gören farklı fiziksel sistemlerde de görülebileceği düşüncesine dayanmaktaydı. Zira fiziksel bir sistem olarak beynin ayrıntılı bir biçimde anlaşılmasının zihnin doğasını anlamada tek başına tatminkâr sonuçlara yol açacağı şüpheliydi. Bu bağlamda da çoklu gerçekleştirilebilirlik (*multiple realizability*) görüşü gelişme katediyordu. Bu gelişme ve görüşler üzerinden fonksiyonalizmin 1970'lerdeki egemenliğinin zihin-beden problemini tartışmada nörobilimin temel referans olarak kullanılmamasının ana sebebi olduğu söylenebilir. Bu çerçevedeki sorunları bilimsel temelde tartışmak isteyen filozofların ilgi gösterdikleri alanlar kognitif psikoloji ile yapay zekâydı. Fiziksel mekanizmalara odaklanan nörobilime karşılık bu alanlar enformasyon taşıyan nitelikler ve temsillerle uğraşmaktaydı. Sonuç itibariyle, mekanizmalara ilişkin elde edilen bilgilerin, klinik verilerin ve/veya vaka analizlerinin zihne yönelik teorik bir tartışmaya katkısı olabilmesi için bu iki alanın ilişkilenmeye, dahası, öncelikle bunun gerekliliğinin kabullenilmesine ihtiyaç vardı. Oysa o yılların tutumu, bu anlayışın oldukça uzağında bir görünüm sergiliyor.

Bu anlamda bir zihniyet değişimi yaşanabilmesi için 1986 yılının beklenmesi gerekiyordu. Patricia Churchland 1986'da yayımladığı *Nörofelsefe* adlı kitabıyla bu dönüm noktasını yarattı ve iki kesimin, nörobilimciler ile felsefecilerin birbirleriyle ilişki kurmasını sağladı. Kitabın bizzat yapısı bunun somutlaşmış haliydi. Felsefi meseleler nörobilimsel bilginin içine yedirilmişti. Churchland böylelikle, zihin felsefesi problemlerinin beynin çalışma biçimini ortaya koyan olgulardan bağımsız olamayacağını ilan ediyor, bu doğrultuda da disiplinlerarası bir tutum benimsiyordu. Kendisinin verdiği adla bu, "birlikte evrimleşme"ydi (*co-evolution*).

Churchland'in bu kitabındaki değerlendirmeleri çerçevesinde ele aldığı üç felsefi başlık ayrıca, daha sonraki nörofelsefe tartışmalarının da ana konularını teşkil edecekti. Bunlar, mantıksal empirist kuramlararası indirgeme teorisine bir seçenek oluşturmak; öznelliğe ve dolayısıyla *qualia* kavramına dayalı nitelik-düalizminin (*property dualism*) iddialarına karşılık vermek ve indirgemeci olmayan çoklu gerçekleştirilebilirlik tezini tartışmaktır.

Paul ve Patricia Churchland'in savunduğu biçimiyle eleyici materyalizmin birbirini destekleyen iki iddianın bir araya gelmesiyle ifadesini bulduğu belirtilir: İlki, sağduyusal ve folk psikolojik kavramların insan davranışının nedenlerini açıklamadaki yetersizliği, hatta yanıltıcılığıyken; ikincisi, bilimsel anlamda belli bir düzeye gelinmesi sonucu nörobilimin, folk psikoloji benzeri tüm yanlış kavramsal çerçeveleri açıklamalardan eleyecek olmasıdır. Ayrıntılarına girmek buranın sınırlarını aşmakla birlikte, bu doğrultuda Paul Churchland'in ortaya koyduğu, kognitif temsil kavramları ve dönüştürmeler ile folk psikolojinin önermesel tutumları arasındaki farklılığın eleyici materyalist görüşün önemli argümanlarından birini temsil ettiğini buraya not düşebiliriz.

≈

Nörofelsefe hiç kuşkusuz, ilk çıktığı günden bu zamana kadar çok tartışıldı; bu anlayışa katkı verenler, onun gelişmesini sağlayanlar olduğu kadar onu eleştirenler ve indirgeyici bulanlar da oldu. Bunun doğal sonucu olarak artık pek çok ayrıntı mevcut. *Phainomena*'nın bu sayısında bizim yapmaya çalıştığımız ise bu yaklaşımı söz konusu tarihsel birikim arka planında çeşitli yönleriyle yeniden ele almak...

Nörobilimin Zihin-Beyin İndirgemeciliği Üzerindeki Temel Etkilerinin Kısa Bir Tarihi*

JOHN BICKLE

Zihin-beyin indirgemeciliği, açıkça bilinçli bir zihnin fiziksel bir beyne indirgenebileceğini öne sürer. Bu açıklama genellikle belirli zihinsel/psikolojik şeylerin nörobiyolojik tipten ya da türden şeylerle özdeşliğini savunan ontolojik zihin-beden özdeşliği kuramıyla ilişkilendirilir. Bu ilişkilendirme de indirgeyici ilişkinin, ontolojik tip ya da türden özdeşlikleri sağladığı veya bunları gerekçelendirdiği gibi bir yaygın düşüncenin sonucu olarak ortaya çıkar.

Zihin-beden indirgemeciliğinin doğası ve inandırıcılığı, benimsenen indirgemenin altında yatan açıklamaya bağlıdır. Bu noktayla ilgili, yazının devamında söyleyeceğim çok şey olacak. Ancak, aynı derecede önem taşıyan diğer bir şey de bu indirgemeciliğin başarısının, nihayetinde deneysel nörobilimlerdeki gelişmelere dayandığını söyleyen varsayımdır. 1956 yılı gibi erken bir tarihte bile, psikolog U.T. Place, "bilincin beyinde bir işlem olduğu tezinin, mantıklı bir bilimsel hipotez olarak öne sürüldüğünü" dile getirmiştir.[1] Öyleyse zihin-beyin indirgemeciliği, aleni gelişiminin en başından bu yana nörobilimin kilit bir rolü olduğunu savunmuştur.

Ne yazık ki, çok yakın bir zamana kadar, kabul edilegelen bu nörobilime bağlı olma durumu, fiili olmaktan ziyade sözlü olmuştur. Zihin-beyin indirgemeciliği ilk yarım yüzyılında en az dört farklı gelişim evresinden geçmiş, bu evrelerden yalnızca ikisinde güncel nörobilimsel bulgulardan tam

* Bu metin, Cambridge University Press'in izniyle Türkçeye çevrilmiştir. Bu iznin alınmasındaki özel çabaları için John Bickle'a teşekkür ederiz.

1 U.T. Place, "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology* 47, 1956, s. 44.

anlamıyla faydalanılmıştır. Elbette ki, bu başarısızlığın kaynağı yalnızca nörobilimin istenen bulguları verememesi değildir. Zihin-beyin indirgemeciliği, son evresine kadar, indirgeme ilişkisinin ne olduğuna veya ne olması gerektiğine dair felsefi varsayımlarla enfekte olmuş, bu ihmalin büyük kısmına da söz konusu varsayımlar yol açmıştır. Yine aynı varsayımlar, zihin-beden indirgemeciliğine yöneltilen klasik felsefi itirazları kışkırtmıştır. Ancak, bunlar zihin-beyin indirgemeciliğinin son evresinin bağışıklık kazandığı itirazlardır; çünkü açık olarak bu varsayımlar nörobilimi doğru olarak kabul etme girişimleri ile yer değiştirmiştir: nörobilimi felsefi epistemolojinin ve bilim felsefesinin merceğinden değil, *metabilimsel* olarak çalışmak.

Bu iddiaları savunmak adına zihin-beden indirgemeciliğinin gelişimindeki her bir evreyi kısaca (kapsamlı olma iddiasında bulunmaksızın) dile getiriyor ve her bir evreye iki soru yöneltiyorum:

(1) (Söz konusu evredeki indirgeme açıklaması tarafından bu şekilde karakterize edilen) zihin-beyin indirgemeciliğinin doğruluğunu savunmak adına, bu evrenin savunucuları güncel nörobilime ne ölçüde açıkça başvuruyordu?

(2) Zamanın nörobilimi, indirgemenin ne olduğuna dair felsefi indirgemecilerin benimsedikleri açıklamayı ne ölçüde etkiliyordu?

Özellikle indirgemeciliğin bugün zihin felsefesinde hâlâ yaygın bir biçimde tartışılmakta olan versiyonları (evreleri) için, yukarıda belirtilen sorulara verilecek cevaplar felsefi zihin-beyin indirgemeciliğinin aynı dönemde nörobilimde neler olup bittiğine büyük oranda bağlı olduğunu zannedenleri şaşırtacaktır.

I. Çevirisel indirgeme

Bu bölümdeki tartışma kısa bir tartışma olacaktır. Zihin-beyin indirgemeciliğinin başlangıç evresi, 20. yüzyıl ortalarında felsefenin, (ikincisi pekâlâ doğru olabileceği halde) artık ön planda olmayan dilbilimsel çözümleme ve olumsal özdeşlik görüşüne yaptığı vurguya dayanmaktaydı. Basitçe söylemek

gerekirse, artık herhangi bir "çevirisel indirgemeci" kalmamıştır. Yine de tarihsel doğruluk adına onlarla başlıyoruz.

Erken dönem zihin-beyin özdeşliği ("merkezi evre") kuramcıları arasında "indirgeme" yaygın bir tabir değildi. Çıkarıma yönelik hedefleri mantıksal olarak zayıftı. Yalnızca zihin-beyin özdeşlikleri keşfetmenin mantıksal olasılığını kurmakla ilgileniyorlardı. Yine de psikolojik terimlerin "indirgenmesi" için mantıksal pozitivistleri anımsatan genel bir stratejiyi açıkça dile getirdiler. J.J.C. Smart iki adımdan oluşan bu indirgeyici stratejinin ilk açık önermesini ortaya koydu.[2] Adım 1, psikolojik bir bildirimin, anlamı korunarak "içerikten bağımsız" (*topic-neutral*) (yani zihnin düalistik ya da monistik metafiziği olmaması anlamında bağımsız) bir cümleye çevirisini sağlar. Öyleyse, "Kırmızı bir ardgörüntü görüyorum," cümlesinin eşanlamlı çevirisi "Bende, gözlerim açık ve uyanıkken ve herhangi bir perdeleme olmaksızın, önümde iyi bir ışıkla aydınlanmış olgun bir elma varken (yani iyi görüş şartları altında gerçekten bir elma görüyorken) olduğu gibi bir şeyler oluyor," olmaktadır. Adım 2 ise "bende bir şeyler oluyor"un gelecekteki nörobilim tarafından eninde sonunda belirli bir beyin durumu veya olayı olarak tanımlanacağını göstermeyi içermektedir. Bu ve benzeri tüm duyumsama (*sensation*) terimleri çevirilerinin toplamı, duyumsamaların beyin durumları ve olayları ile olumsal özdeşliğini oluşturacaklardır. Psikolojik ve (en nihayetinde) beyin süreci terimleri eşanlamlı olmayacaktır; çünkü çevirisel bir indirgemede yalnızca Adım 1 anlamı korur. Ancak, iki adımda da, çevrilen duyumsama ve beyin durumu/olayı terimlerinin bu yüzden eşgönderimli oldukları gösterilecektir. Tıpkı, bilimde "şimşek" ile "atmosferden büyük çaplı elektrik boşalımı" ya da "ısı" ile "bileşen moleküllerin ortalama kinetik enerjisi" arasındaki ya da günlük hayatta "onların kullandığı küçük sehpa" ile "şu eski sandık" arasındaki eşgönderimlilikte olduğu gibi.

Eleştirel filozoflar, duyumsama terimleri için önerilen "içerikten bağımsız" çevirilere karşıt örnekler sunmakta gecikmemişlerdir. Çığır açıcı makalesinin basılmasından yalnızca dört yıl sonra, 1963 yılında Smart, Adım 1'le

2 J.J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review* 68, 1959, ss. 141-156.

ilgili şüphelerini *Journal of Philosophy* gibi etkili bir yerde yayımlamaya çoktan başlamıştı: "Belki de bu yüzden Feyerabend, bilimsel ağrı kavramının, genişletilerek bile olsa gündelik dille eşdeğer olmasına [örneğin gönderimsel olarak özdeş olmasına] gerek olmadığını (ve aslında olmaması gerektiğini) savunmakta haklıdır."[3] Yine dört yıl kadar kısa bir süre sonra, bir konferans kitabında Smart, Adım 1 hakkında duyumsama terimlerinin çevirisel indirgemelerine ilişkin daha derin bir karamsarlık dahi dile getirmiştir:

> Artık duyumsama bildirimlerinin fizikalist bir çözümlemesini yapmanın gerekli olup olmadığı konusunda bile şüpheliyim. Paul Feyerabend, sağduyunun kaçınılmaz bir biçimde düalist olduğu ve sağduyuya ilişkin içebakışsal bildirimlerin düalist bir kavramsal şema çerçevesinde ifade edildiği iddiasında haklı olabilir (...) Bradley'in, özdeşlik tezinin benim oluşturduğum çevirisel biçimine dair eleştirileri ışığında, sanıyorum ki daha Feyerabend'çi bir konuma geçmem gerekecek.[4]

Eğer sağduyusal duyumsama psikolojisi "kaçınılmaz bir biçimde düalist" ise onun hiçbir teriminin anlamı korunan "içerikten bağımsız" çevirileri ortaya çıkmayacak ve çevirisel bir indirgemenin Adım 1'i tıkanacaktır. Feyerabend'in "eşölçüştürülemez" (*incommensurable*) nörobilim üzerinden psikolojiye yönelik eleyiciliği[5] ("ontolojik yer değiştirmesi") sözde materyalistleri ikna etmiştir.

Smart'ın bu köklü değişimi diğer çevirisel indirgemecileri de etkilemiştir. Herbert Fiegel, ünlü makalesi "The 'Mental' and the 'Physical'"a yönelik olarak yazdığı "Postscript after Ten Years" makalesinde "Artık, kuramsal doğa bilimlerinin kavramsal çerçevesinde fenomenal (doğal his) terimlere gerçekten yer olmadığı konusunda Smart'a (ve belki Feyerabend'e) katılıyorum,"

3 J.J.C. Smart, "Materialism", *Journal of Philosophy* 60, 1963, s. 660.

4 J.J.C. Smart, "Comments on the Papers", C. Presley (ed.), *The Identity Theory of Mind* içinde, St. Lucia, Brisbane: University of Queensland Press, 1967, s. 91.

5 Paul K. Feyerabend, "Materialism and the Mind–Body Problem", *Review of Metaphysics* 17, 1963, ss. 49-66.

demiştir.[6] Feigl, bu paragrafı, "Ardgörüntü, duyumsamalar, hisler, emosyonlar, ruh halleri vb. şeylerin tarifinde kullanılan fenomenal yüklemler (şu anda eksik bir biçimde bilinse de) nörofizyolojik ve en nihayetinde de mikrofiziksel nitelendirmelerle *yer değiştirmelidir*," (v.b.a.) iddiasıyla bitirmiştir.[7] Merkezi konumdaki materyalistlerin en fazla öne çıkan isimlerinden genç Richard Rorty, Paul ve Patricia Churchland, çevirisel indirgemeci stratejileri için işler zorlaştıktan sonra, yazılı olarak ve çok hızlıca, Feyerabend'in görüşünün marjinal hali olmaktan oldukça uzak bir biçimde, eleyici materyalizmi savunmuşlardır.[8]

Peki, "çevirisel indirgeme" zihin-beyin indirgemeciliğinin gelişimindeki her bir evre için ortaya koyduğum bu iki sorunun üstesinden nasıl geldi? Cevap: Oldukça yetersiz bir biçimde. Belli psikoloji-nörobilim bağlantılarına başvurma, en kaba kategoriler haricinde, Place'in, Smart'ın veya Feigl'ın yazılarının hiçbir yerinde ortaya çıkmaz. Her üçü de kendi çevirisel indirgemelerindeki ikinci adımı sağlaması için "geleceğin nörobilimi"ne sadece belli belirsiz bir jest yapmıştır. Bu olgu, indirgemecilerin sinirlerini bozuyor olmalı, çünkü o dönemde meseleye yararı dokunabilecek nörobilim zaten mevcuttu. David Hubel ve Torsten Wiesel, görme nöronlarının reseptif alanları üzerine çığır açan (ve kısa süre sonra Nobel Ödülü kazanacak olan) çalışmalarını 1962 yılında yayımlamışlardı. Wilder Penfield, beyin cerrahisi esnasında uyanık hastalarda kortikal uyarımla geçmiş olaylara dair belirli anıların ortaya çıkmasını sağladığı çeyrek asırlık sonuçlarını açıklamıştı.[9] Brenda Miller, cerrahi hastası H.M. ve diğer global amnezi hastalarının korunmuş ve azalmış öğrenme ve bellek kapasiteleriyle ilgili

6 Herbert Feigl, *The "Mental" and the "Physical": The Essay and a Postscript*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967, s. 141.

7 a.g.e., ss. 141-142.

8 Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bkz. John Bickle, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Birinci Bölüm, Dordrecht: Springer, 2003.

9 Wilder Penfield ve P. Perot, "The Brain's Record of Auditory and Visual Experience", *Brain* 86, 1963, ss. 595-696.

on yıllık çarpıcı çalışmasını yayımlamıştı.[10] On yılı aşkın bir süre boyunca nöropsikoloji ve psikofarmakoloji, etkin araştırma alanları arasında yer aldı. Donald Hebb'in psikoloji ile nörofizyoloji arasında açıkça bir köprü kurmayı amaçlayan *Organization of Behavior*[11] kitabı yaygın olarak okunuyordu. (Hatta "Unity of Science"[12] adlı etkileyici makalelerinde Paul Oppenheim ve Hilary Putnam tarafından bilimsel bir "mikroindirgeme" için "güvenilir kanıt" olarak ele alınmıştır.) Kısacası, çevirisel indirgemeciler varsayılan indirgemelerindeki Adım 2'nin empirik akla yatkınlığını savunmak için mevcut nörobilimsel detaylara sahiptiler. Nörobilimin bu detayları sağlayacağını açıkça beyan ettikleri halde hiçbir çevirisel indirgemeci, bakmaya zahmet etmemiştir.

Bu yüzden nörobilimin, kabul edilen indirgeme açıklaması üzerinde hiçbir etkisinin olmaması sürpriz değildir. Çevirisel strateji, o dönemlerde popüler olan dil felsefesinden geliyordu. Desteklenen bilimsel indirgemelerin örnek olarak sunulan mevcut tarihsel detaylarının bile –şimşek ve büyük çaplı atmosferik elektriksel boşalımlar, ısı ve ortalama moleküller kinetik enerji– çevirisel indirgemenin iki aşamalı açıklamasını canlandırmaya katkısı olmadı. Bundan dolayı Anglo-Amerikan felsefenin dil, çeviri ve eşanlamlılık üzerine vurgusu azalmaya başladığında indirgemeye olan bu yaklaşımı kurtarmak için hiçbir motivasyonun kalmaması şaşırtıcı değildir. Özellikle de giderek etkili olan bilim felsefesinin çabucak bir alternatif üretmesinden sonra.

10 B. Milner, S. Corkin ve H.-L. Teuber, "Further Analysis of the Hippocampal Amnesic Syndrome: 14-Year Follow-Up Study of H.M.", *Neuropsychologia* 6, 1968, ss. 215-234.

11 Donald O. Hebb, *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949.

12 Paul Oppenheim ve Hilary Putnam, "Unity of Science as a Working Hypothesis", H. Feigl, M. Scriven ve G. Maxwell (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956, ss. 3-36.

II. Kuramlararası indirgeme

1961 yılında Ernest Nagel, *The Structure of Science* adlı kitabını yayımlamıştır. Kitabın basımından yalnızca bir yıl sonra Raziel Abelson, bu "muazzam çalışma"nın "bilimsel bilginin bugüne kadarki en bilimsel, kapsamlı ve anlaşılır değerlendirmesi" olduğunu ileri sürmüştür.[13] Kitaptaki en etkileyici bölümlerden biri, "The Reduction of Theories" adlı on birinci bölümdür. Bugün bile hâlâ bilim felsefesi dışındaki Anglo-Amerikan felsefesi genelinde "indirgeme" büyük ölçüde Nagel'ci terimler üzerinden anlaşılmaktadır.

Nagel indirgemenin, özellikle indirgenen kuramın (T_R)* yasalarının veya genellemelerinin, indirgeyen (ya da "temel") kuramınkilerden (T_B) yapılan *dedüksiyon*u olduğunu savunmuştur. Sadece teorinin genişletilmesinden veya T_R'nin daha ileri gelişmelerinden çok daha fazlası olabilmiş en ilgi çekici bilimsel indirgemelerde, T_R'nin tanımlayıcı kelime dağarcığı T_B'de görülmeyen terimler içerecektir. Örneğin, klasik denge termodinamiği, istatistiksel mekaniğin yasalarında ve genellemelerinde ya da maddenin kinetik/parçacık kuramında bulunmayan "basınç" ve "ısı" gibi terimler içerir. Böyle durumlarda cüzi derecede geçerli bir türetimden daha fazla bir şey yapmak için türetim öncüllerinin (T_B yasalarının ve genellemelerinin) T_R'nin T_B'de olmayan her bir terimini T_B'de olan bir ya da birkaç terimle ilişkilendirmek için uygun "köprü ilkeler" de içermesi gerekir. Nagel, bilimdeki çoğu kuramlararası indirgemenin T_R'yi, en azından belli bir ölçüde *düzelttiğini* fark etmiştir. Bundan dolayı, çeşitli sınırlayıcı karşı-olgusal varsayımlar ve T_B'nin uygulanabilirliğindeki sınır koşullar, muhtemelen doğru bir T_B'den geçerli bir biçimde yanlış bir T_R çıkarmak için gereken öncüllerdeki yanlışlığı kuşatmak amacıyla türetim öncülleriyle birleştirilmelidir. Nagel genel açıklamasını, klasik termodinamiğin ideal gaz yasasının bir kısmının istatistiksel meka-

13 Raziel Abelson, "Review of Nagel, *The Structure of Science*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 22(3), 1962, ss. 416.

* Kısaltmalar burada orijinal metindeki haliyle kullanılmıştır: T_R (*reduced theory*), T_B (*basic theory*). (çev. n.)

nikteki analoğuna indirgenmesini (daha çok, biçimsel olmayan bir şekilde) yeniden düzenleyerek örneklendirmiştir.[14]

Bilim felsefecileri, Nagel'in açıklamasına yönelik eleştiri ve gözden geçirmelerini sunmakta gecikmemişlerdir. Nagel'in açıklamasının mantıksal olarak çok güçlü olduğu konusunda (bilim felsefesi genelinde) görüş birliğine varılmıştır: kendi kısıtlayıcı dedüktif modeli içine yerleştirilemeyecek, bilimdeki gerçek kuramlararası indirgeme vakalarını dışarıda bırakmıştır. Paul Feyerabend, mevcut bilimsel pratikteki indirgemeyi tanımlamada dedüksiyondan (ve dahası herhangi bir biçimsel ilişkiden) vazgeçilmesini açıkça savunmuştur.[15] Ken Schaffner[16] ve Clifford Hooker[17] da dedüktif bileşenin bütün indirgeme ilişkisinin yalnızca bir kısmıyla sınırlandırılmasına uğraşmışlardır. Schaffner'a göre, kuramlararası indirgemede çıkarsanan şey asıl T_R değil, T_R'nin düzeltilmiş versiyonudur (T_R*). Asıl T_R, düzeltilmiş T_R* ile "güçlü bir analoji" ilişkisi içerisindedir. Hooker'a göreyse çıkarsanan T_R'nin görüntüsüdür (I_B)*, bu da indirgeyen T_B teorisinin kelime dağarcığı ve çerçevesi bağlamında çoktan nitelenmiştir. I_B, açıklayıcılık bakımından T_R ile eşdeğer, yapısal olarak da T_R'ye benzerdir.[18]

Nagel'in açıklaması, üzerine yapılan bilim felsefesindeki bu hızlı tartışmalara ve geliştirmelere rağmen, zihin-beyin "indirgemeciliği"nin ne gerektirdiğiyle ilgilenen zihin felsefesinde hüküm sürmüştür. Psikolojik kuramlara

14 Ernest Nagel, *The Structure of Science*, On birinci Bölüm, New York: Harcourt, Brace, and World, 1961.

15 Paul K. Feyerabend, "Explanation, Reduction, and Empiricism", H. Feigl ve G. Maxwell (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962, ss. 28-97.

16 Ken Schaffner, "Approaches to Reduction", *Philosophy of Science* 34, 1967, ss. 137-147.

17 Clifford A. Hooker, "Towards a General Theory of Reduction. Part I: Historical and Scientific Setting. Part II: Identity in Reduction. Part III: Cross-Categorial Reduction", *Dialogue* 20, 1981, ss. 38-59, 201-36, 496-529.

* Orijinal metinde temel görüntü I_B (*basic image*) olarak kullanılmıştır. (çev.n.)

18 Bu bir paragraflık "inceleme"nin kapsamlı olma iddiası yoktur. Her ne kadar Nagel'e yöneltilen yanıtlar arasından yine de titizlikle seçilmişse de daha bütünlüklü bir inceleme için bkz. John Bickle, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Bölüm 1.

potansiyel T_R'ler olarak uygulanan Nagel'in açıklaması, 1990'lı yılların başlarına gelindiğinde, görüşleri Anglo-Amerikan zihin felsefesindeki ortodoksluk olarak fonksiyonalizmin yerini alan "indirgemeci olmayan fizikalistler"in açık hedefi olmayı sürdürmüştür. Terence Horgan'ın, saldırı altındaki "indirgeme"nin anlamına ilişkin belirlemesi tipik bir örnektir:

> İndirgeme, *genel olarak düşünüldüğü şekliyle*, üst seviye bir kuramın yüklem ve özelliklerini alt seviye indirgeyici kuramın yüklem ve özelliklerine bağlayan (evrensel olarak ölçülebilen) çift koşullu köprü yasaları kapsar. Alt seviye kuram ile köprü yasaların birleşmesi üst seviye kuramı, *ya da muhtemelen onun düzeltilmiş bir versiyonunu, mantıksal olarak gerektirir.*[19] (v.b.a.)

Horgan'ın buradaki atıfları, açık bir biçimde Nagel'e[20] ve Schaffner'e[21] yöneliktir.

Hem fonksiyonalist hem de indirgemeci olmayan fizikalistler tarafından indirgemeciliğe yapılan her etkili eleştiri, Nagel'in yaklaşımı üzerine inşa edilmiş bir açıklama varsaymıştır. Zihinsel içeriğin indirgemeye meydan okuduğu söylenilen üç kilit niteliğinin her biri –çoklu gerçekleştirilebilirlik (*multiple realizability*), nörofizyolojik özelliklere kökensel bağlı olmama (*non-supervenience*) ve normatiflik– ya varsayımları bu özelliklerden yoksun olan alt seviye bilimlerden gelen zihinsel kavramları kullanarak herhangi bir yasa veya genelleme türetilmesini reddettikleri için ya da gerek özdeşlikleri gerekse nomik eş-kapsamları ifade eden herhangi bir öte-teorik köprü yasayı savunulamaz hale getirdikleri için indirgemeye meydan okumuştur.[22]

19 Terence Horgan, "Nonreductive Materialism and the Explanatory Autonomy of Psychology", S. Wagner ve R. Warner (ed.), *Naturalism: A Critical Appraisal* içinde, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993, ss. 305-306.

20 Ernest Nagel, a.g.e., On Birinci Bölüm.

21 Ken Schaffner, a.g.m.

22 Örneğin bkz. E. LePore ve B. Loewer, "More on Making Mind Matter", *Philosophical Topics* 17, 1989, ss. 175-191.

Nagel'in yaklaşımı üzerine inşa edilen bir zihin-beyin indirgemeciliği ortaya attığım iki sorunun üstesinden nasıl gelir? İlk soruyla ilgili olarak, kuramlararası zihin-beyin indirgemeciliği savunucularından bazıları açık bir biçimde gerçek nörobilime başvurmuşlardır. Paul M. ve Patricia S. Churchland her ne kadar eleyici materyalizmleri üzerinden en iyi tanınanlar olsalar da bu yaklaşım, en açık haliyle Clifford Hooker tarafından geliştirilen kuramlararası indirgeme açıklamasına dayanmaktadır.[23] Nagel'inkini genişleterek, Hooker'ın açıklaması, "pürüzsüz" indirgemeler ile onları izleyen öte-teorik ontolojik özdeşliklerinden, "inişli çıkışlı" indirgemeler ile onları izleyen, indirgenen kuram varsayımlarının ontolojik elenmelerine kadar uzanan bir vaka yelpazesini göz önünde bulundurur.[24] Öyleyse Churchland'lerin eleyiciliği, "kuramlararası indirgemeciliğin" daha kapsamlı şekilde yorumlanmış bir çeşididir. İnsan davranışı indirgemelerinin folk psikolojiden gelişmiş nörobilime kadar uzanan kuramlararası indirgeme yelpazesinde nereye düşecekleri hakkında bir tahmindir. Churchland'ler, "inişli çıkışlı/ontolojik yer değiştirme" noktasına doğru genellikle varsayılandan çok daha fazla bir sonuç öngörmektedirler.

Eleyici retoriklerine rağmen Churchland'ler aynı zamanda, bilimsel psikolojinin önemli kısımlarındaki görece pürüzsüz kuramlararası indirgemelere de açıkça destek vermişlerdir. Paul Churchland, "bilinen duyusal *qualia*'ların hakiki bir nörobiyolojik indirgemesinin taslaklarını" sunduğunu iddia etmiştir.[25] Açıklamasındaki kilit nörobilimsel kısım, katmanlı anatomik nöral ağlardaki fizyolojik aktivitelerde gerçekleşen vektör durum alanıdır. Nörobilimciler Andrea Pellionisz ve Rodolfo Llinas'ın memeli beyinciğinin detaylı mikroanatomisini temel alan kuramsal çalışmalarından yararlanmıştır. Duyusal kortekslerdeki topografik haritalara ve bu devre sistemlerindeki

23 Clifford A. Hooker, a.g.m., ss. 38-59, 201-236, 496-529.

24 John Bickle, *Psychoneural Reduction: The New Wave*, Cambridge, MA: MIT Press, 1998 bu iki yelpazeyi, ilişkileriyle ve bunlara dayalı felsefi zihin-beden probleminin "kuramlararası yeniden formülasyonu"yla birlikte en açık haliyle geliştirir.

25 Paul M. Churchland, "Some Reductive Strategies in Cognitive Neuroscience", *Mind* 95, 1986, s. 279.

koordinat dönüşümlerinin uygulanmasına dayalı olarak geliştirilen kaynakları da kapsama dahil etmiştir. Churchland zamanla bu açıklamasını, "bağlantısalcı" bilişsel bilim ve kompütasyonel nörobilimden edinilen ek kaynakların kullanılmasıyla daha detaylı bir biçimde geliştirilmiş olan ve çokça tartışılan "nörokompütasyonel bakış açısı"na[26] dönüştürmüştür.

Patricia Churchland, gerçek nörobilimden yararlanarak ve ardından öğrenme ve hafıza üzerine çeşitli kuramsal seviyelerdeki en son çalışmaları özetleyerek kuramlararası indirgemeciliğin ikinci bir örneğini sunmuştur.[27] Churchland'in tartışması Eric Kandel ve Robert Hawkins'in alışma (*habituation*), duyarlılaştırma (*sensitization*) ve klasik koşullamanın hücresel ve moleküler temelleri üzerinde yaptığı çalışmalarla başlar. Sonra, bir öğrenme ve hafıza mutant çeşitliliği yaratmak adına "yukarıya", böceklerin genetik manipülasyonlarına doğru ilerler. Ardından, hayvan lezyon çalışmalarından global amnezik insanlardaki korunmuş ve bozulmuş öğrenme ve bellek kapasitelerine kadar memeli hipokampüsü üzerine yapılan çalışmalara ilişkin bir tartışma gelir. Churchland, "nörobilim ve psikolojinin birlikte evrimleşmeci bir gelişim göstermesinin, indirgeyici temas noktaları kurmanın az çok kaçınılmaz olduğu anlamına" geldiğinde ısrar etmektedir.[28] Kitabın son bölümü[29] 1980'li yılların ortalarındaki en gelişmiş nörobilimden üç önemli "beyin fonksiyonu kuramı" tasvir eder. Her bir yaklaşım "sinir sistemi fonksiyonuna uygun yeni kavramların icat edilmesi ve iyileştirilmesi"ni hedeflemekte ve "makro-fenomenleri mikro-fenomenler yönünden açıklamayı" amaçlamaktadır.[30] Bu özellikler, bilimsel kuramlararası indirgemenin özünü oluşturur.

Zihin-beyin kuramlararası indirgemesi sorduğum ikinci soru karşısında nasıl bir duruş sergilemektedir? Ne yazık ki oldukça zayıf. Nagel'ci veya diğer

26 Paul M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press, 1989 ve Paul M. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

27 Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, ss. 368-373.

28 a.g.e., s. 374.

29 a.g.e., ss. 403-493.

30 a.g.e., s. 411.

kuramlararası indirgeme açıklamalarına ilişkin detaylar geliştirme konusunda nörobilimin kendisinin çok az bir etkisi olmuştur. Patricia Churchland, bu noktada açıktır:

> *Kuramlararası indirgemenin doğasını açıklığa kavuşturmak* ve psikolojik kuramları nörobilime indirgemenin olasılığını değerlendirmeye başlamak amacıyla *yapılabilecek en akıllıca şey, tartışma konusu olan meseleye, yani nörobiyolojik ve psikolojik kuramlara odaklanmaktan ziyade* çekişmeden uzak bazı meselelere odaklanmaktır. Aksi takdirde, açıklığı kaybetmekle kalmaz tüm önemli soruları yanıtsız bırakma riskini göze almış oluruz. Kuramlararası indirgeme açıklaması tartışma konusu olan belirli bir meseleye göre şekillenmemeli, genel olarak bilimlerdeki indirgemeye de uygun olmalıdır (...) Bu yüzden, iki kuramın nihayetinde kuramlararası indirgemeden yararlandığı ve örneklerin tarihçiler ve bilim felsefecileri tarafından çözümlenmekte olduğu bilim tarihindeki örneklerin kullanılması en etkili yöntem olacaktır.[31] (v.b.a.)

Patricia Churchland'in argümanını doğrudan eleştirmeyeceğim; ancak, aşağıda yer alan son bölümde indirgemenin doğasını açıkça belirtmeye yönelik oldukça farklı bir yaklaşımı benimsemek için karşı-sebepler sunacağım. Gerçi Churchland'in hem farklı bilimler arasında hem de bilimin tarihi boyunca (en azından fizik ve kimyanın kuramlararası indirgemeyi gerçekleştirmeye başlamasıyla) aynı indirgeme ilişkisinin iş başında olduğunu varsaydığını burada belirtmeye değer. Churchland, yakın zamandaki indirgemeci nörobilimin indirgemenin ne olduğuna dair yeni bir açıklama geliştirmiş olma olasılığını dikkate almamış gibi görünüyor. Şimdi vurguladığım noktaysa zihin-beyin indirgemeciliğinin bu ikinci, kuramlararası evresinde benimsenen indirgeme açıklamasının doğrudan bilim tarihi ve bilim felsefesi disiplinlerinden geldiğidir. Bu elbette ki, oturduğu yerden metafizik yapma veya dilbilimsel çözümleme dışında geliştirilen açıklamalar üzerinden bir ilerlemedir. Ancak yine de "indirgemenin ne olması gerektiği"ne dair önemli –felsefi, bilim dışı– varsayımlar dayatıyor olabilir.

31 a.g.e., ss. 278-279.

III. Fonksiyonel indirgeme

1990'lı yılların ortalarında bilinç hem zihin felsefesine hem de bilişsel bilimlere önemli bir geri dönüş yaptı. Joseph Levine, sarih bir indirgeme açıklaması yardımıyla güncel bilinç-beyin tartışmasını şekillendiren ilk filozoflar arasındaydı. Bu açıklama "fonksiyonel indirgeme" olarak bilinir olmuştur. Fonksiyonel indirgeme, David Chalmers,[32] Levine[33] ve daha yakın zamanlarda Jaegwon Kim[34] gibilerin bilinç çalışmaları boyunca hızlıca kabul görmüştür — çoğunlukla da bilinçli deneyimin niteliksel özelliklerinin beyin olaylarına ve süreçlerine indirgenmesine *karşı çıkanlar*ca. (Hatta Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*'da zihnin *–qualia* hariç– tüm görünümleri için fonskiyonel indirgeme aracılığıyla fizikalizmi savunmuştur.)

Levine, "açıklayıcı" indirgemenin iki evreli bir süreç olduğunda ısrarcıdır:

> Evre 1, altta yatan mekanizmalarını aradığımız nedensel rolü tanımlayarak indirgeme amacıyla nitelik kavramının "bir şekle" indirgenmesi için (nispeten? sözde?) a priori çalışma sürecini kapsar. Evre 2 ise sadece altta yatan bu mekanizmaların ne olduğunu keşfetmenin empirik çalışmalarından oluşur.[35]

Bir niteliğin nedensel rolünü, bu niteliğe neden olan ve sonrasında onun neden olduğu olaylar dizisini tanımlamaya, niteliği "fonksiyonelleştirme" denir; bu indirgeme açıklamasına da bu yüzden bu isim verilmiştir. Suyun niteliklerinin sıvı haldeki H_2O moleküllerinin niteliklerine indirgenmesi örneğiyle Levine, iskelet halindeki bu açıklamayı ete kemiğe büründürür: "Suyun tipik davranışı için H_2O'nun nedensel sorumluluğunu suyun H_2O ile olan özdeşli-

32 David Chalmers, *The Conscious Mind*, New York: Oxford University Press, 1996.

33 Joseph Levine, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2001.

34 Jaegwon Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

35 Joseph Levine, "On Leaving Out What It's Like", M. Davies ve G. Humphreys (ed.), *Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell, 1993, s. 132.

ğine dayandırmamızı haklı kılan şey, tam da bizim su kavramımızın falanca filanca bir nedensel rolü oynayan bir maddeye ait olmasıdır."[36] Bu nedenle fonksiyonel bir indirgemenin birinci evresi görece *a priori* doğaya sahiptir. Levine devam eder: "Bu dünyada bu rolü karşılayan yapıyı bulduğumuzda, kavramımızın bir göndergesi olur."[37] Bu, fonksiyonel bir indirgemenin ikinci evresinin empirik doğasını kurar.

Levine bir örnek verir:

> Deniz seviyesinde (suyun) kaynama noktasını ele alalım (...) H_2O molekülleri farklı hızlarda durmadan hareket eder. Sıvının yüzeyine yakın olan bazı hızlı hareket eden moleküller, sıvının bütünlüğünü koruyan moleküllerarası çekim kuvvetlerinden kaçmaya yetecek kinetik enerjiye sahip olur. Bu moleküller atmosfere girer. Bu, buharlaşmadır. H_2O moleküllerine ait moleküllerarası çekim kuvvetinin kesin değeri H_2O'nun sıvı kütlesinin buhar basıncını, doygun havaya kaçmaya çalışan moleküller tarafından kullanılan basıncı belirler. Moleküllerin ortalama kinetik enerjisi arttıkça buhar basıncı da artar. Buhar basıncı atmosfer basıncıyla eşit olduğu noktaya ulaştığında, sıvının içinde büyük kabarcıklar şekillenir ve birden suyun yüzeyine çıkar. Bu da kaynamadır.[38]

Empirik Evre 2 araştırmaları, bu dünyada suya ait niteliklerin nedensel rollerinin, sıvı haldeki H_2O moleküllerinin nitelik ve dinamikleri tarafından oynandığını ortaya koyar. Bu belirli nedensel roller, fonksiyonel indirgemenin Evre 1'indeki "fonksiyonelleştirme" aşamasıyla ortaya çıkar.

Fonksiyonel indirgemenin tam da bu açıklaması yakın zamandaki pek çok *qualia* destekçisi tarafından öne sürülen indirgeme *karşıtı* argümanlarda önemli bir rol oynamaktadır. Niteliksel özelliklerin, deneyimlemenin "neye benzediği"nin, örneğin görsel kırmızılığın, olgun bir şeftalinin tadının, sarımsağın kokusunun veya cilde sürülen zımpara kağıdının dokunsal duyumsamasının,

36 a.g.e., s. 131.

37 a.g.e., s. 131.

38 a.g.e., s. 129.

beyin süreçlerine ait özelliklere indirgenmesi söz konusu olmayacaktır; çünkü fonksiyonel indirgemenin Evre 1'i niteliksel kavramları karşılamaya yetmez. Niteliksel kavramları "fonksiyonelleştirmek", nedensel rollerini olabildiğince eksiksiz bir biçimde aktarabilmek, kaçınılmaz olarak bu kavramlar hakkında "asıl olan bir şeyleri dışarıda bırakır" — yani "neye benzediklerini". Ve elbette ki, empirik bilimin, bu dünyada nedensel roller oynadığını ortaya koyduğu beyin süreçlerine (veya diğer tüm fiziksel süreçlere) ait özellikler her ne ise onlar hakkındaki tüm olası empirik keşifler de bunu yapacaktır.

İndirgemecilik karşıtı argümanların bu popüler türünü doğrudan ele almak benim bu bölümdeki amacım değil. Ancak, zihin-beyin fonksiyonel indirgemeciliğinin burada vurguladığım iki sorunun üstesinden nasıl geldiğini belirtmek oldukça açıklayıcıdır. Birinci soruyla ilgili olarak, nörobilimdeki detayların psiko-nöral fonksiyonel indirgeme savunularını ne ölçüde etkilediğine ilişkin cevap (...) hiçbir şekilde etkilemediğidir. Bunda şaşırtıcı bir şey yok, çünkü fonksiyonel indirgeme, indirgemecilik karşıtları tarafından çoğunlukla zihnin niteliksel yanları konusunda kullanılmıştır. Ancak, Kim'in fonksiyonel indirgemeyi kabulü ve niteliksel olmayan zihinsel türden şeylerin beyine ait olanlara fonksiyonel indirgenebilirliği lehindeki argümanları[39] bile tamamıyla mantıksal akıl yürütme ve metafizik ilkelere dayanır. Nörobilime üstünkörü birkaç atıfta bulunsa da nörobilimsel herhangi bir detaya vurgu ve hatta bu detayların bir sunumu bile söz konusu değildir.

Benzer bir olumsuz cevap ikinci sorum için de geçerlidir. Günümüz nörobilimi, fonksiyonel indirgemenin doğasını açıklamaya yönelik hiçbir ifadede bulunmaz. Doğrusunu söylemek gerekirse, durum burada, bir önceki bölümde tarif edilen kuramlararası indirgemedekinden bile daha kötüdür. Zihin felsefesinin, Nagel'den ilham alan kuramlararası indirgemeden standart diye kabul edilen fonksiyonel indirgemeye doğru ilerlemesi devasa bir metodolojik geri adım demektir. Tüm eksikliklerine rağmen, zihin-beyin indirgemeciliğinin gelişiminin ikinci evresini haber veren kuramlararası indirgeme açık-

39 Jaegwon Kim, a.g.e.

lamaları en azından bilim tarihi ve bilim felsefesindeki önemli çalışmalardan yararlanmıştır. Fonksiyonel indirgeme açıklamalarıysa ilhamını, *ilkokulda okutulan ders kitaplarının* bilim anlayışlarından almaktadır! Levine'in yukarıda etraflıca alıntılanan örneğine veya fonksiyonel indirgemelerin bilinç çalışmaları literatüründe sunulan "bilimsel" örneklemelerinden başka herhangi birine dönüp bir bakın. Bunlar, "bilimsel dünya görüşümüz" hakkında çocukları bilgilendirmek için kullandığımız bilimsel örneklerdir. Fonksiyonel indirgeme savunucularından hiçbiri temel modeli profesyonel bilimin gerçek örneklerinden birine uygulamayı denememiştir. Hiçbiri, örneğin, büyük bir bilimsel dergide yayımlanan bir araştırma raporunu alıp deneyleri ve sonuçları fonksiyonel indirgemenin varsayılan iki evresi açısından yorumlamamıştır. Hiç kimsenin bunu yapmayı denememesinin bir sebebi vardır. Pratikteki bilimsel indirgeme bir açıklamanın bu karikatürize edilmiş taslağının iddia ettiği şekilde, basitçe ilerlemez. (Muhtemelen, fonksiyonel indirgemeciler tarafından dile getirilen satırlar boyunca ilkokulda okutulan fen bilgisi kitaplarında sergilenenler verilmektedir. Buna karşı bir tavır takınmıyorum. Ancak bu, fen bilgisi öğretmenlerinden başka, kimin umurunda ki?)

Zihin-beyin indirgemeciliğinin bu üçüncü evresinde genel bir metodolojik ders saklı. Karşıtlarınızın –bu durumda, *qualia* konusundaki indirgeme karşıtlarının– kilit kaynağınızı (yani indirgemeyi) karakterize etmesine izin vermeyin!

IV. Metabilimsel indirgeme

Buraya kadar detaylı nörobilimsel buluşların zihin-beyin indirgemeciliğinin üç evresinden yalnızca birine, yani kuramlararası indirgemeciliğe ait argümanlarda oynadığı rolü gördük. Ayrıca, bu tip buluşların, indirgeme ilişkisinin doğasını anlatmada bu üç evreden herhangi biri için hiçbir rol üstlenmediğini de görmüş olduk. Hatta felsefi indirgemecilerin başında gelen Patricia Churchland'in, onların böyle yapmasına izin vermenin "bütün önemli soruları yanıtsız bırakma" riski taşıyacağı konusunda ısrar ettiğini gördük. Ne var ki, alternatif bir argüman mevcut. Eğer amacımız özellikle

zihin-beyin indirgemeciliğine dair ihtimalleri anlamak ve değerlendirmekse, bakışlarımızı doğrudan *nörobilimdeki* küstah bir biçimde "indirgemeci" olan alanın deneysel pratiklerine çevirmemiz gerekmez mi? İdeal olarak böyle bir alan, hem uygulayıcıları hem de daha az "indirgemeci" olan alanlarda benzer fenomenleri çalışan bilim insanları tarafından "indirgemeci" olarak nitelenecektir. Bu alandaki dönüm noktası niteliğindeki araştırmalara, geçerli olan yaklaşımları ve deneysel uygulamaları dile getirmeye yönelik öncelikli ve katı bir metabilimsel amaçla bakmalıyız: standart biçimde anlaşılan ve çalışılan alanlar olan metafizikten ve hatta bilim felsefesinden bile önce metabilim. İlk hedefimiz, indirgemeciliğin "indirgemeci" kabul edilen bu alanda ne anlama geldiğini kavramaktır: yani bu alanı "indirgemeci" sıfatı taşımayı hak etmeyenlerden ayıran belirli uygulamaları ve deneysel yaklaşımları anlamaktır.

Peki metabilimsel indirgemeci için nörobilimin hangi alanları en verimli inceleme alanları gibi görünüyor? Kaçınılması gereken cevaplardan biri, çoğu filozofun ve bilişsel bilimcinin geçici bir süre aşina olduğu nöropsikoloji, bilişsel nörobilim ve sistemsel nörobilim alanlarıdır. Zira bu alanlar beyin-zihin bağlantılarıyla yakinen uğraşıyorlarken, günümüzün hücresel nörofizyolojisi ve moleküler nörobilimindeki indirgemeci belirlenimden yoksundurlar. Örneğin Eric Kandel, James Schwartz ve Thomas Jessell'in muazzam ders kitabı *Principles of Neural Science*'ın dördüncü edisyonundaki giriş bölümünde gösterdikleri indirgemeci tutumu ele alalım:

> Bu kitap ... nörobilimin *moleküllerle zihni ilişkilendirmek* için nasıl bir girişimde bulunduğunu – tek bir sinir hücresinin aktivitelerinden sorumlu proteinlerin nöral süreçlerin karmaşıklığıyla nasıl bağlantılı olduğunu tarif etmektedir. Günümüzde tek tek sinir hücrelerinin moleküler dinamiklerini beyindeki algısal ve motor eylemlere dair temsillerle ilişkilendirmek ve bu iç mekanizmalarla gözlemlenebilen davranışlar arasında bağlantı kurmak mümkündür.[40] (v.b.a).

40 Eric Kandel, James Schwartz ve Thomas Jessell (ed.), *Principles of Neural Science*, 4. Baskı, New York: McGraw-Hill, 2001, ss. 3-4.

Nörobilimin en popüler ders kitaplarından ve referans kaynaklarından birinde en yeni sonuçlar olarak sunulan bu "bağlantılar" zihin-moleküler yolak indirgemelerinden başka bir şey değildir.

Son dönem nörobilim alanlarından özellikle biri bu tutumu ısrarla sürdürür: "moleküler ve hücresel kognisyon" (MCC – *molecular and cellular cognition).* Bu alan, genetik mühendisliği tekniklerinin memelilere *in vivo* olarak uygulanmasıyla, ciddi bir şekilde 1990'ların başından başlayarak, yirmi seneden kısa bir sürede, dünya çapında 100'den fazla laboratuvar tarafından takip edilecek kadar büyüdü. Şu âna kadar öğrenme ve belleğe ait mekanizmalarda önemli deneysel başarılar elde edilmiştir; ancak, duysal, motor, afektif, klinik ve dikkat ile ilgili fenomenler üzerindeki çalışma sürmektedir. Bu alanda artık, 2011 yılının Nisan ayındaki son sayıma göre 2.300'den fazla üyesiyle profesyonel bir dernek de, *Molecular and Cellular Cognition Society* (MCCS – www.molcellcog.org, son giriş Nisan 2011) mevcuttur. İndirgemeci tutum, "kilit hedeflerinden" birinin "bilişsel fonksiyonların hücresel ve moleküler temeliyle ilgili çalışmaları desteklemek" olan derneğin internet sayfasında da yer almaktadır. İlginç bir biçimde, MCCS internet sitesi ("Hakkında" bağlantısı) kendi yaklaşımlarını bilhassa bilişsel nörobilimle karşılaştırmaktadır:

> Tarihsel olarak, insan beyin sistemleri ile davranış arasındaki bağlantıya odaklanan bilişsel nörobilimin aksine Moleküler ve Hücresel Kognisyon alanı, moleküler (örneğin, reseptörler, kinaz aktivasyonları), hücre içi (örneğin, dendritik süreçler) ve hücre dışı (örneğin, sinaptik plastisite, yer alanları gibi şebeke temsilleri) süreçlerin bilişsel fonksiyonlara dair hayvan modellerini nasıl modüle ettiğini çalışmaktadır.

MCC bir metabilimsel indirgemecinin isteyebileceği her şeyi sağlıyor gibi görünmektedir: Zihni beyne (hatta beynin moleküler biyolojisine) indirgeyen bir "katı indirgemeciliği" savunmak için gerekli deneysel sonuçlar ve gerçek nörobilimdeki gerçek indirgemeciliğe dair metabilimsel bir açıklama elde etmek için zengin bir vaka çalışmaları seti. Elbette ki bunlar, bu makalede felsefi zihin-beyin indirgemeciliği türlerine yönelttiğim iki soruya verilen

cevaplardır. Her ikisine de verilen bu olumlu cevaplar MCC'nin zengin deneysel literatüründen elde edilen bir metabilimsel indirgemecilikle birlikte nihayetinde akla yatkın görünmektedir.

MCC'nin araştırma pratiklerini, dönüm noktası niteliğindeki çeşitli örneklerini ve uzun süreli potansiyasyon (*long-term potentiation*; LTP) hakkındaki ilk sistematik çalışmalara dayanan tarihini daha önce başka yerlerde[41] anlattığım için burada kısaca bahsedebilirim. MCC araştırmaları, tipik olarak, *in vivo* gen ekspresyonunu ve daha sonraki, aktiviteye bağlı sinaptik plastisiteyi başlatan ve devam ettiren yolakların bileşenleri olduğu bilinen hücre içi sinyal moleküllerinin protein sentezini artırmak veya azaltmak için en gelişmiş moleküler genetik tekniklerini kullanarak memelilerin, çoğunlukla farelerin, genomlarına müdahale etmekten oluşur. Bu moleküller şunları kapsar: Çeşitli düzenleyici ve etkileyici genlerin haberci RNA transdüksiyonunu başlatan bir transkripsiyon hızlandırıcı olan siklik adenozin monofosfat (*cyclic adenosine monophosphate*; cAMP) yanıt elemanı bağlayıcı protein (*cAMP response element-binding protein*; CREB); katalitik alt üniteleriyle CREB gibi transkripsiyonel etkiliyicileri fosforile eden cAMP-bağımlı protein kinaz A (PKA) ve hücre membranı boyunca sodyum iyonlarını (Na^+) geçirmek için (eksitatör) postsinaptik glutamat reseptörlerinin kapasitesini arttıran ve postsinaptik yoğunluktaki "gizli" glutamat reseptörlerini etkinleştiren kalsiyum-kalmodulin kinaz II (*calcium-calmodulin protein kinase II*; CaMKII). Bu moleküller için olan genler, ya gelişimin embriyonik kök hücre evresi esnasında kalıcı olarak ya da yetişkin hayvanlarda geçici olarak "kapatılabilir"

41 Bkz. John Bickle, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, İkinci Bölüm; "Reducing Mind to Molecular Pathways: Explicating the Reductionism Implicit Current Mainstream Neuroscience", *Synthese* 152, 2006a, ss. 411-434; "Ruthless Reductionism in Real Neuroscience", *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics* 36, 2006b, ss. 134-140; "Who Says You Can't Do a Molecular Biology of Consciousness?", M. Schouten ve H. Looren de Jong (ed.), *The Matter of the Mind* içinde, Oxford: Blackwell, 2007, ss. 275-297; "There's a New Kid in Town: Computational Cognitive Science, Meet Molecular and Cellular Cognition", D. Dedrick ve L. Trick (ed.), *Cognition, Computation, and Pylyshyn* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 2009, ss. 139-156.

– işlevsiz hale getirilebilir. Veyahut da protein ürünü miktarını artırmak için transgenik teknikler kullanılarak bu genlerin ek kopyaları hayvan genomlarına *in vivo* olarak eklenebilir. Genetik olarak değiştirilmiş hayvanlar böylece belirli bilişsel fonksiyonların çok çeşitli davranışsal ölçümlerinde kullanılır ve bu hayvanların davranışları, (moleküler-genetik müdahaleye uğramamış) aynı batından doğan "yabanıl tip" kontrol hayvanlarınınkilerle karşılaştırılır. Önemli davranışsal farklılıklar, bu genlerin ve protein ürünlerinin incelenen belirli bilişsel fonksiyonların nedensel-mekanistik, "katı indirgemeci" açıklamalarında bir rolü olduğunu göstermektedir. Hem genetik manipülasyonun ve onu izleyen protein sentezinin doğru başlatıldığına emin olmak hem de belirli bir bilişsel fonksiyonu ve kontrolünü karıştırıcı bilişsel etkiler açısından ayırmak için MCC araştırmacıları tarafından düzenli olarak çok sayıda ve kapsamlı –moleküler-biyolojik, moleküler-genetik ve davranışsal– kontroller yapılmaktadır.

Geçtiğimiz on yıldaki MCC bulguları, özellikle öğrenme ve bellek alanındakiler, oldukça çarpıcıdır. CREB geni bloke edilmiş fareler ("dekleratif" veya "açık" bellekle ilgili) hipokampus-bağımlı görevler de dahil çok sayıda kemirgen bellek görevinde tutarlı biçimde sağlam kısa-süreli bellek sergilemektedir, oysaki aynı görevlerin uzun süreli versiyonlarında (aynı batından doğan diğer yavrulardan oluşan kontrollerle karşılaştırıldıklarında) son derece amnestiklerdir. Yetişkin mutantlarda uygulanan bir ilaçla CREB proteinleri geçici olarak işlevsiz hale getirilmiş, "koşullanmış" CREB bloke fareler de geri döndürülebilir bozuklukların ardından benzer uzun süreli konsolüdasyon ve re-konsolüdasyon göstermişlerdir.[42] Eric Kandel'in laboratuvarı, bu moleküler yolağın bir üst basamağını çalışarak, PKA'nın CREB transkripsiyon hızlandırıcılarının katalitik alt ünitelerinin aktivasyonunu bloke eden düzenleyici alt ünitelerini (R) fazla eksprese eden transgenik fareler geliştirmiştir. PKA fonksiyonunu mutant hayvanın amigdalasında normal şekilde bırakırken, PKA R trans-

42 S. Kida, S. Josselyn, S. Ortiz, J. Kogen, I. Chevere, S. Mushushige ve A. Silva, "CREB Required for the Stability of New and Reactivated Fear Memories", *Nature Neuroscience* 5, 2002, ss. 348-355.

gen ekspresyonunu önbeyin ve hipokampus bölgeleriyle sınırlı tutan ustaca yapılmış bir moleküler-genetik manipülasyon. Beklenildiği üzere, bu mutant hayvanlar kısa süreli hipokampus bellek görevlerinde sağlamken, uzun süreli versiyonlarda bir dekleratif bellek konsolidasyon bozukluğuna işaret edecek şekilde ağır amnestiktiler. Yine de hipokampus-bağımlı görevde kendiliğinden öğrendikleri ve aynı kaçınmalı eğitim uyaranını kullanan hem kısa, hem uzun süreli (PKA R transgeni ekspresyonunun olmadığı) amigdala-bağımlı görevde sağlamdılar. Yapılan bu önemli kontrol deneyi motivasyon, dikkat ve motor bozuklukla ilişkili potansiyel karıştırıcı değişkenleri bertaraf etmiştir. Genetik ekspresyon ve protein sentezi manipülasyonu, özel olarak bellek konsolidasyonunu hedef alır.[43] Daha yakın bir tarihte Silva, Josselyn ve meslektaşları yetişkin bir farede doğrudan amigdala nöronlarının küçük bir kısmına bir virüs vektörünün içine yerleştirilmiş olarak CREB geni mikroenjeksiyonu yapmıştır. Bu yerleştirme CREB geni bloke mutantlarda bellek konsolidasyonunu düzeltmiş ve yabanıl tip farelerde artmış korku koşullama yanıtlarına yol açmıştır.[44]

Metabilimsel çözümlemenin amaçları dolayısıyla, deneycilerin bu bulguları bildiren ana araştırma makalelerinde sunduğu tanımlar öğreticidir. Dilleri, psikolojik türden şeyleri doğrudan deneysel olarak manipüle edilmiş moleküler yolak aktivitelerine bağlarken su götürmez bir biçimde nedensel indirgemecidir. Örneğin Abel ve arkadaşlarının iddiası şöyle: "Deneylerimiz PKA'nın L-LTP'deki (*late long-term potentiation*; geç uzun süreli potansiyasyon) *ve uzun süreli bellekteki* rolünü tanımlıyor ve farelerde *uzun süreli açık belleğin konsolüdasyonunun moleküler düzeyde anlaşılması* için bir çerçeve sunuyor."[45] (v.b.a.) Han ve arkadaşları ise şu iddiada bulunuyor: "Bulgularımız *bellek olu-*

43 T. Abel, P. Nguyen, M. Barad, T. Deuel, E.R. Kandel ve R. Bourtchouladze, "Genetic Demonstration of a Role for PKA in the Late Phase of LTP and in Hippocampus-Dependent Long-Term Memory", *Cell* 88, 1997, ss. 615-626.

44 J.-H. Han, S.A. Kushner, A.P. Yi, C.A. Cole, A. Matynia, R.A. Brown, R. Neye, J.F. Guzowski, A.J. Silva ve S.A. Josselyn, "Neural Competition and Selection During Memory Formation", *Science* 316, 2007, ss. 457-460.

45 T. Abel, P. Nguyen, M. Barad, T. Deuel, E.R. Kandel ve R. Bourtchouladze, a.g.m., ss. 623-624.

şumunun altında yatan, uygun nöronların, öğrenme ânındaki göreceli CREB aktivitelerinin bir fonksiyonu olarak *bellek izine katılmak için seçildiği* rakip bir model ortaya koyuyor."[46] (v.b.a.)

Bu cümleler, şöhret arayan iki laboratuvarın kendini tanıtan aldatıcı reklamları değildir. Bu iki makale, sırasıyla, *Cell* ve *Science*'ta, en iyi bilimsel dergilerden ikisinde, yazarların retorik süslemelerine kesinlikle meraklı olmayan ikisinde yayımlanmıştır. 2000 yılı fizyoloji veya tıp ödülü için Nobel Ödülü komitesinin ifadesi üzerinde düşünmek de ilginçtir. Yukarıda bahsedilen ilk makalenin çıktığı laboratuvarın başında olan ve makalenin eş yazarı Eric Kandel ödülü paylaşanlardan biriydi. Ödül törenindeki sunum konuşmasında nörobilimci Urban Ungerstedt, Eric Kandel'in çalışması bizlere transmiterlerin, var olma ve dünyamızla anlamlı bir şekilde etkileşimde bulunma yetimizin en temelini biçimlendirerek, ikinci haberciler ve protein fosforilasyonu aracılığıyla *kısa ve uzun süreli belleği nasıl oluşturduğunu* göstermiştir,[47] demiştir. Bu cümleyi otoriteye üstünkörü bir başvuru olarak alıntılamıyorum. Aksine bu cümle, filozofların ve bilişsel bilimcilerin neredeyse tam bilgisizliğine rağmen, zihni moleküler yolaklara indirgeyen tavrın artık ana akım nörobilimin bir parçası olduğunu vurgulamaktadır.

Şimdilerde MCC alanından gelen benzer deneysel bulguların en iyi bilimsel dergilerin sayfalarını dolduran yüzlerce örneği mevcut. ("Moleküler ve hücresel kognisyon" terimini ilk ortaya atan) Silva ve nörofilozof Anthony Landreth'le birlikte, bu alana odaklanan, önerilen hücresel ve moleküler bir mekanizma ile karmaşık, sistem düzeyinde bir bilişsel fenomen arasında nedensel bir bağlantı ileri sürmek için yetersiz addedilen deneysel kanıtlardaki örtük koşulların metabilimsel bir çözümlemesine başladık.[48]

46 J.-H. Han, S.A. Kushner, A.P. Yi, C.A. Cole, A. Matynia, R.A. Brown, R. Neye, J.F. Guzowski, A.J. Silva ve S.A. Josselyn, a.g.m., s. 457.

47 Bkz. www.nobel.se/medicine/laureates/2000/presentation-speech.html (Son erişim tarihi Kasım 2006)

48 John Bickle, "There's a New Kid in Town: Computational Cognitive Science, Meet Molecular and Cellular Cognition"; A. Silva, "The Science of Research: The Principles Underlying the Discovery of Cognitive and Other Biological Mechanisms", *Journal of Physiology (Paris)* 101, 2007, ss.

Topluca "Yakınsak Dörtlü" (Y4 – *Convergent Four*) adını verdiğimiz dört koşulu ayırdık. Her bir bileşen ya bir çeşit deney ya da bu deneylerin bulguları üzerine yapılan bir çözümlemeden oluşuyor. Varsayılan herhangi bir A nedeni veya mekanizması ve varsayılan B etkisi için (açıkça belirtilmiş) Y4 şu şekildedir:

(1) Pozitif manipülasyonlar: A'nın olasılığını, kapsamını veya süresini artıran ve B'nin olasılığını, kapsamını ve süresini ölçen deneysel manipülasyonlar

(2) Negatif manipülasyonlar: A'nın olasılığını, kapsamını veya süresini azaltan veya ortadan kaldıran ve B'nin olasılığını, kapsamını ve süresini ölçen deneysel manipülasyonlar

(3) Müdahalesiz korelasyon ölçümleri: A veya B'nin olasılığının, kapsamının veya süresinin deneysel olarak manipüle edilmediği, A ve B'nin meydana gelme korelasyonlarını ölçen deneyler; gerek A'nın, gerek B'nin olasılığının, kapsamının veya süresinin deneysel olarak doğrudan manipüle edilmediği, A ve B'nin ortaya çıkmaları arasındaki korelasyonları ölçen deneyler

(4) Entegrasyon: Bu deneylerde çalışılan fenomenler arasındaki nedensel yapılarla ilgili sonuç çıkarmak için A ve B ve ikisiyle de ilişkili diğer fenomenler üzerindeki (1), (2) ve/veya (3) türünden deneylerin tamamından elde edilen bulguların çözümlemesi

Bu entegrasyonlar, ((1), (2) veya (3) türünden) birincil bir deneyin bulgularını, B'nin nedensel mekanizması olarak diğer bir fenomeni, yani C'yi elemek için yapılan tek bir kontrol deneyinin bulgularıyla birleştirmek kadar basit olabilir. Bunun yukarıda da ele alınan bir örneği, PKA manipülasyonunun motivasyonel ve dikkatle ilişkili etkilerini ayırmak için Abel ve arkadaşlarının eşzamanlı öğrenilen amigdala-bağımlı bir bellek görevini hipokam-

203-213; A. Silva ve J. Bickle, "Science of Research and the Search for Molecular Mechanisms of Cognition", John Bickle (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience* içinde, New York: Oxford University Press, 2009, ss. 91-126.

pus-bağımlı görevle birleştirerek kullanmalarıdır. Deneysel literatürdeki derleme makalelerinde ve meta-analizlerde daha karmaşık entegrasyonlar yaygındır. Analistler, belirli fenomenler arasındaki ilişkileri inceleyen deneylerdeki bulgulara ait tutarlılığı kontrol etmekte veya birden fazla deneysel çalışmaya dayanarak, çeşitli ilişkili fenomenler arasındaki ortak nedensel ağ yapılarını çıkarsamaktadır. Bu yapılar çoğunlukla entegrasyonun en önemli türlerinden olan iz diyagramlarıyla (*path diagrams*) sunulur.[49]

MCC, indirgemeciliğin metabilimsel bir açıklamasını elde etmek için seçtiğimiz bir "katı indirgemecilik" alanıydı. Bizim metabilimsel varsayımımıza göre Yakınsak Dörtlü, kognisyonun nedensel mekanizmalarının deneysel arayışı içinde bu alanın mevcut deneysel pratiklerini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Gerçek (hücresel ve moleküler, ana akım) nörobilimdeki gerçek (metabilimsel) indirgemeciliğin doğasına dair hangi dersleri çıkarabiliriz? Y4 koşullarından (3) ve (4)'ün kanıta dayalı temeli gereği yüksek düzeyde bilimsel araştırmalara ihtiyaç duyduğuna dikkat edin. Önerilen bir moleküler mekanizmanın olasılığı, kapsamı veya süresiyle belirli bir bilişsel fonksiyonun ortaya çıkışını göstermek için kullandığımız sistemin davranışını ilişkilendirmek için kontrollü deneysel koşullarda sistemin ne yaptığına dair kesin bir bilgiye ihtiyacımız vardır. Kesin bilgiye o bilişsel fenomen için önerilen moleküler mekanizmanın saptanan deneysel bulgulara dayanarak kuramsal akla yatkınlığını tesis etmek için de ihtiyaç duyarız. Y4 koşullarından (3) ve (4)'ün karşılanması, araştırılan bilişsel fenomenin ortaya çıkışı için gösterge işlevi görecek, doğruluğu ispat edilebilir davranışsal ölçümlere sahip olmamızı gerektirmektedir. Bunlar elektrofizyologların ya da moleküler biyologların değil, bilişsel bilimcilerin ve deneysel psikologların işidir. Y4 koşullarının hepsinin karşılanmasıysa hücresel ve moleküler müdahalelerimizi beynin neresine yapacağımızı bilmemizi gerektirir. Bilişsel nörobilimin standart ayrıştırma ve lokalizasyon araştırmaları bunun için çok önemlidir. Hangi türde nöronal aktiviteleri hedefleyeceğimizi de

49 Entegrasyonun bizim tanımlamamızda kilit bir nokta olduğu ortaya çıkmaktadır ve Silva, Bickle ve Landreth makalesinde (baskıda) metabilimsel tanımına ve rolüne bütün bir bölüm ayırdık.

bilmemiz gerekir. Nörokompütasyonel modelleyiciler ve simülatörler bunun için önemli olacaktır. MCC'nin belirli moleküler yolak-bilişsel fonksiyon "bağlantıları" için Y4'ü gözetmesi adına çok fazla "yüksek düzey" bilişsel bilime ve nörobilime ihtiyacı vardır. Uygulamalarından türeyen bir metabilimsel indirgemecilik, indirgemeciliğin "yüksek düzey bilimlerden kaçındığı" şeklindeki yorgun endişesini bir kenara bırakmalıdır. Zihnin moleküler yolaklarla doğrudan bağlantılarını deneysel olarak araştıran bu kabul edilmiş "katı indirgemeci" alan bile, belirli herhangi bir nedensel-mekanistik hipotez için yeterli kanıta dayalı temelinin gereği olarak böyle araştırmalara *gereksinir.*

Yine de en son çözümlemede, varsayılan düşük düzeyde nedensel mekanizmalar için deneysel vakayı sağlayan (1) ve (2) Y4 koşullarıdır. Bu iki tür deneyin bulguları, nedensel işi aslında varsayılan bir moleküler mekanizmanın yaptığını ortaya koyar. Bu tür deneyler fiilen yapıldığında ve başarılı olduğunda belirli bir bilişsel fonksiyon için en iyi nedensel-mekanistik makalemiz, etkili deneysel müdahalelerin en düşük düzeyinde yer alır. Bu, moleküler ve hücresel kognisyon yayınlarındaki mevcut deneysel bulguların ve tartışmaların çözümlemesine dayalı metabilimsel bir iddiadır. Bir filozofun, oturduğu yerden ortaya attığı metafizik bir iddia değildir. Buradan çıkarılacak ders, moleküler ve hücresel bilişselcilerin bulgularını tartışma ve deneysel stratejilerini yürütme biçimlerinde saklıdır. Bu katı indirgemeci alana *özgü* deneylerin yöneldiği bu iki koşuldur. Biyolojik organizasyonun alt ve daha alt düzeylerini doğrudan manipüle eden ve belirli bilişsel fonksiyonlara ait davranışsal ölçümler üzerindeki kontrollü etkileri izleyen bu türden deneyler –ilişkili bilişsel fenomenleri çalışan daha az indirgemeci alanlardan ayrı bir şekilde– MCC'yi "katı indirgemeci" yapan şeydir.

(1) ve (2) koşulları böylelikle moleküler ve hücresel kognisyonun "katı indirgemeci" çekirdeğini oluşturur. Ve indirgemeciliğin bu şekilde açıkça ifade edilmiş olan doğası, yukarıda ortaya konan üç evrenin her birinden önemli ölçüde farklılık gösterir. Metabilimsel indirgemecilik, ne terimlerin dilbilimsel çözümlemesine ne de kavramların bir fonksiyonelleştirmesine

ihtiyaç duyar. Onun yerine, nörobilimin bu dalındaki gerçek indirgemeler, standart deneysel prosedürleri kullanarak bilişsel türden şeyleri fonksiyonel hale getirir. "Yöntem" bölümleri, araştırılan bilişsel fenomenin ortaya çıkışını göstermek için deneysel kanıt olarak kullanılan davranışsal ölçümleri sunar. Deneyciler genellikle yıllardır hayvan deneysel psikolojisinde standart olarak kabul edilen davranışsal ölçümleri ve protokolleri kullanırlar. Genel bilim felsefesinden uyarlanan kuramlararası indirgeme açıklamalarının aksine, bu metabilimsel açıklama her şeyden önce (çıkarım veya analoji gibi) kuramlar arasında bir ilişki değildir. Açıklayıcı bir düzeyi yalnızca bir altındaki düzeyle ilişkilendiren adım adım yaklaşımından kaçınır. Moleküler ve hücresel kognisyonda örtük olan indirgemecilik, bilişsel fenomenlerin varsayılan mekanizmalarına *nedensel müdahaleler yapmak* için hücresel fizyoloji ve moleküler biyoloji araçlarını kullanır, sonrasında da standart davranışsal ölçümler aracılığıyla bu müdahalelerin *etkilerini izler*.[50]

Metabilimsel zihin-beyin indirgemeciliği bu makalede yönelttiğim iki soruya nasıl cevap verir? Zihin-beyin indirgemeciliği elli yıldan daha uzun tarihinde ilk defa, her ikisine de onaylayıcı cevaplar sunmaktadır. Günümüzün ayrıntılı nörobilimine, yani az önce kısaca tarif edilen "hücresel/moleküler olarak müdahale et ve davranışsal olarak izle" modeline, yalnızca zihin-beyin (hatta zihin-moleküler yolak) indirgemeciliğinin doğruluğunu savunmak için değil, ayrıca nörobilimdeki gerçek indirgemeciliğin asıl doğasını nitelemek için de başvurulmaktadır. Metabilimsel indirgemecilik bu açıklamayı, nörobilimin mevcut ana akımından –hücresel fizyoloji ve moleküler nörobilimden– doğrudan alınan çığır açıcı deneysel çalışmalardan elde eder. Metabilimsel indirgemecilik, dolayısıyla, gerçek nörobilimden tam anlamıyla faydalanan ilk felsefi zihin-beyin indirgemeciliğidir.

Metabilimsel indirgemeciliğin sonuçta ortaya çıkan açıklaması, zihin-beyin indirgemeciliğinin bu en son evresine, diğer üç evrenin üstünde, ayrı bir felsefi avantaj sunar. İlk olarak, indirgemecilik karşıtları tarafından ortaya

50 John Bickle, "Ruthless Reductionism in Real Neuroscience".

atılan tüm standart eleştiriler ya metabilimsel indirgemeciliğe uyarlanabilir değildir ya da güçlerini önemli ölçüde kaybetmektedirler. Örneğin çoklu gerçekleştirilebilirlik artık büyük sorunlar yaratamaz, çünkü türler arasında paylaşılan bilişsel fonksiyonların moleküler mekanizmaları arasında farklılıktan ziyade kayda değer bir özdeşlik için kanıt birikmektedir. *Philosophy and Neuroscience*'ta[51] meyve sinekleri, deniz tavşanları ve memeliler gibi evrimsel ve fenotipik olarak çeşit çeşit canlılar arasındaki bellek konsolidasyonu için bu ortak, evrimsel olarak korunmuş mekanizmalara dikkat çekmiştim. Ayrıca moleküler evrim ilkelerinin, farklı biyolojik cinsler arasındaki diğer bilişsel fonksiyonlara ait ortak moleküler mekanizmalar hakkında daha fazla keşiflerin geleceğini haber verdiğini ileri sürmüştüm. Alınacak ders şudur: Eğer sistemler veya devreler nörobilimsel düzeyine (çoğu filozofun, nörobilim filozoflarının bile kaldığı yere) bağlı kalınırsa, türler arasında paylaşılan psikolojik türden şeylerin çoklu gerçekleştirilebilirliği açık ve inkâr edilemez görünür. Halbuki bu ayrı devre ve sistemleri oluşturan hücreleri ve onların moleküler bileşenlerini –MCC'nin günümüzde davranışsal etkileri doğrudan izlemek için müdahale ettiği biyolojik düzey– derinlemesine araştırıldığında, bilimin orada su yüzüne çıkardığı nedensel mekanizmalar arasındaki özdeşliğe erişir.[52]

Bilinç bile metabilimsel indirgemeciliğin önünde üstesinden gelinemez bir engel oluşturmaz. Bilincin özelliklerinin moleküler yolak aktivitelerine indirgenmesini öneren deneysel çalışmalar zaten vardır. "Who Says You Can't Do a Molecular Biology of Consciousness?"ta dikkat çektiğim gibi, hayranlık verici bir yaklaşım farelerdeki bir γ-aminobütrik asit (GABA) reseptör proteinleri sınıfı (memeli beynindeki en önde gelen inhibitör postsinaptik reseptör) üzerindeki tek bir aminoasit çökeltisini manipüle etmeyi ve mutasyona uğramış ve yabanıl tip hayvanlara belirli anestezik bileşikler

51 John Bickle, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, 3. Bölüm.

52 Bu argümana karşı ciddi itirazlar için bkz. K. Aizawa, "The Biochemistry of Memory Consolidation: A Model System for the Philosophy of Mind", *Synthese* 155, 2007, ss. 65-98.

vermeyi içeriyor.[53] Deneyciler daha sonra kemirgenin farkındalığını, uyarılma durumunu ve kaygı düzeylerini gösteren (insan anesteziyolojisinde de kullanılan bazı ölçümleri de içeren) çeşitli standart davranışsal ve fizyolojik ölçümler kullanarak bu genetik manipülasyonların ve farmakolojik müdahalelerin etkilerini izliyorlar. Deneysel bulgular şu âna kadar bilincin bu her bir özelliği için farklı $GABA_A$ alt ünite mekanizmaları ortaya koymaktalar.

Sonuncusu ve belki de en ilginci, "katı indirgemeciliğin" artık günümüz nörobilimine metabilimsel bir odaklanmanın tek sonucu olmamasıdır. William Bechtel özellikle bilişsel nörobilimciler içindeki indirgemeci yaklaşımlara odaklanıyor ve *mekanistik indirgemeciliğe* dair metabilimsel kanıtlar buluyor.[54] Bilim felsefesindeki, bilhassa biyolojik bilimlerdeki "yeni mekanistik" programın ana hatlarını takip eden Bechtel, tıpkı "katı indirgemecilik" gibi mekanistik indirgemeciliğin de ana akım nörobilime hâkim olan hücresel ve moleküler araştırmaların önemini kabul ettiğini iddia ediyor. Fakat mekanistik indirgemeler "ilgilenilen fenomenden sorumlu mekanizmanın iş gören kısımlarının tümünü (veya en azından en önemlilerini) tanımlama ve fenomeni gerçekleştirmek için bu çalışmaların hangi biçimde örgütlendiklerini ve işleyişin nasıl düzenlendiğini anlama ihtiyacını vurguluyor".[55] Fenomen zihinsel veya bilişsel-psikolojik olduğunda, indirgemeci bilişsel/sistemsel nörobilimdeki araştırmalar, kilit mekanistik bileşenlerin, "ağlar entegrasyonu"nun zihinsel/psikolojik fenomenden sorumlu mekanizmaları oluşturduğu "beyin bölgeleri veya hücre grupları" olduğunu ortaya koyuyor. Dolayısıyla hücresel olaylar ve onların moleküler parçaları ve öğeleri kognisyon mekanizmalarının kendisi değildir. Bunlar tersine, kognisyon mekanizmalarını çalıştıran parçalardır veya çalıştıran parçaları çalıştıran parçalardır... Bechtel'e göre son dönem bilişsel/sistemsel nörobilim alanındaki mevcut önemli vaka çalışmalarının dikkatli bir metabilimsel incelemesi, işbaşındaki mekanistik

53 John Bickle, "Who Says You Can't Do a Molecular Biology of Consciousness?", ss. 275-297.

54 W. Bechtel, "Molecules, Systems, and Behavior: Another View of Memory Consolidation", John Bickle (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience* içinde, ss. 13-40.

55 a.g.m., s. 14.

indirgemeciliği gözler önüne seriyor. Bu, bu alanlardaki bellek konsolidasyonu üzerine son dönemdeki çalışmaları da –katı indirgemecinin gözde vaka çalışması– kapsıyor.

Hücresel ve moleküler nörobilim disiplinin ana akımına hâkimse de ve ileri sürdüğüm kadar katı bir biçimde indirgemeci de olsa, yine de bilişsel/sistemsel/davranışsal nörobilimde "bellek konsolidasyonu gibi fenomenleri açıklaması için" bile "araştırmacılar bu projelerle giderek daha fazla ilgileniyor".[56] Eskiden nörobilimin kenarlarında bırakılan bilişsel/sistemsel/davranışsal nörobilim projeleri, en azından disiplin Society for Neuroscience topluluğu tarafından tanımlandığından, tüm disiplini giderek daha çok bilgilendirmekte.[57] Hücresel ve moleküler açıklamalar, nörobilimdeki bu alternatif, yine de hâlâ indirgemeci yaklaşımdan kognisyon mekanizmalarına ait "parçaların nasıl çalıştığına dair ikincil (ancak kesinlikle önemsiz olmayan) bir açıklamanın parçalarını" temin ediyor. Bechtel'in metabilimselden ilham alan bir mekanistik indirgemeciliğe ait alternatif tasviri *iç içe geçmiş mekanizmalar*dan biridir: *Mekanizmaların mekanizmalarının mekanizmaları*, ta ki söz konusu bilişsel fenomene özgü mekanizmaya (mekanizmanın bileşenlerine, bileşenlerin faaliyetlerine ve organizasyonlarına) en sonunda ulaşılana dek.

Günümüz nörobiliminde geçerli olan, katı indirgemeciler ile yeni mekanistler arasındaki anlaşmazlıkları bir kenarı bırakın. (Yine de hayli kalacaktır.) Bu belirgin metabilimsel farkın ortaya çıkarıyor olabileceği, özellikle ilginç olasılık, *nörobilimin kendisinde* "indirgemenin/indirgemeciliğin ne olduğu" hakkında söz birliği olmamasıdır. Bu multidisipliner bilimsel çaba içindeki farklı alanlar, açıklayıcı ve deneysel uygulamalarında saklı olan indirgemeye ve indirgemeciliğe dair temelde farklı anlayışlara sahip olabilirler. Mevcut güncel nörobilim, metabilimsel odaklı filozofa kusursuz zihin-beyin indirgemelerine dair çeşitli deneysel kanıtlar sunmakla kalmayıp zihin-beyin indirgemeciliğinin ne olduğu hakkında da birden fazla açıklama verebilir.

56 a.g.m., s. 35.

57 Bechtel'in, adı geçen makalesi bilişsel/sistemsel/davranışsal nörobilimin hücresel ve moleküler ana akımından ilk ayrılışının tarihi detaylı bir biçimde konu ediyor.

Son olarak, nörobilime yarım asrı aşkın sözde bağlılığının ardından, felsefi zihin-beyin indirgemeciliğinin son evresini oluşturan metabilimsel dönemeç, gerçek nörobilimin zihin felsefesine sunması gerekenlerden tam anlamıyla yararlanılması için destekçilerine yol göstermiş olabilir. Hem metabilimsel indirgemecilik kapsamında hem de ayrıntılı bir biçimde zihin felsefesinin ötesine uzanan yeni ve dikkat çekici konular artık şekillenmektedir.

Çevirenler İdil Gemici - Funda Tan

Kaynakça

Abel, T., P. Nguyen, M. Barad, T. Deuel, E.R. Kandel ve R. Bourtchouladze, "Genetic Demonstration of a Role for PKA in the Late Phase of LTP and in Hippocampus-Dependent Long-Term Memory", *Cell* 88, 1997, ss. 615-626.

Abelson, Raziel, "Review of Nagel, *The Structure of Science*", *Philosophy and Phenomenological Research* 22(3), 1962, ss. 416-417.

Aizawa, K., "The Biochemistry of Memory Consolidation: A Model System for the Philosophy of Mind", *Synthese* 155, 2007, ss. 65-98.

Bechtel, W., "Molecules, Systems, and Behavior: Another View of Memory Consolidation", John Bickle (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience* içinde, New York: Oxford University Press, 2009, ss. 13-40.

Bickle, John, *Psychoneural Reduction: The New Wave*, Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

Bickle, John, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Dordrecht: Springer, 2003.

Bickle, John, "Reducing Mind to Molecular Pathways: Explicating the Reductionism Implicit Current Mainstream Neuroscience", *Synthese* 152, 2006a, ss. 411-434.

Bickle, John, "Ruthless Reductionism in Real Neuroscience", *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics* 36, 2006b, ss. 134-140.

Bickle, John, "Who Says You Can't Do a Molecular Biology of Consciousness?", M. Schouten ve H. Looren de Jong (ed.), *The Matter of the Mind* içinde, Oxford: Blackwell, 2007, ss. 275-297.

Bickle, John, "There's a New Kid in Town: Computational Cognitive Science, Meet Molecular and Cellular Cognition", D. Dedrick ve L. Trick (ed.), *Cognition, Computation, and Pylyshyn* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 2009, ss. 139-156.

Chalmers, David, *The Conscious Mind*, New York: Oxford University Press, 1996.

Churchland, Paul M., "Some Reductive Strategies in Cognitive Neuroscience", *Mind* 95, 1986, ss. 279-309.

Churchland, Paul M., *A Neurocomputational Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

Churchland, Paul M., *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Churchland, Patricia S., *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

Feigl, Herbert, *The "Mental" and the "Physical": The Essay and a Postscript*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967.

Feyerabend, Paul K., "Explanation, Reduction, and Empiricism", H. Feigl ve G. Maxwell (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962, ss. 28-97.

Feyerabend, Paul K., "Materialism and the Mind-Body Problem", *Review of Metaphysics* 17, 1963, ss. 49-66.

Han, J.-H., S.A. Kushner, A.P. Yi, C.A. Cole, A. Matynia, R.A. Brown, R. Neye, J.F. Guzowski, A.J. Silva ve S.A. Josselyn, "Neural Competition and Selection During Memory Formation", *Science* 316, 2007, ss. 457-460.

Hebb, Donald O., *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949.

Hooker, Clifford A., "Towards a General Theory of Reduction. Part I: Historical and Scientific Setting. Part II: Identity in Reduction. Part III: Cross-Categorial Reduction", *Dialogue* 20, 1981, ss. 38-59, 201-36, 496-529.

Horgan, Terence, "Nonreductive Materialism and the Explanatory Autonomy of Psychology", S. Wagner ve R. Warner (ed.), *Naturalism: A Critical Appraisal* içinde, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993, ss. 295-320.

Hubel, D.H. ve T.N. Wiesel, "Receptive Fields, Binocular Interaction and Functional Architecture of the Cat's Visual Cortex", *Journal of Physiology* 160(1), 1962, ss. 136-154.

Kandel, Eric, James Schwartz ve Thomas Jessell (ed.), *Principles of Neural Science*, 4. Baskı, New York: McGraw-Hill, 2001.

Kida, S., S. Josselyn, S. Ortiz, J. Kogen, I. Chevere, S. Mushushige ve A. Silva, "CREB Required for the Stability of New and Reactivated Fear Memories", *Nature Neuroscience* 5, 2002, ss. 348-355.

Kim, Jaegwon, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

LePore, E. ve B. Loewer, "More on Making Mind Matter", *Philosophical Topics* 17, 1989, ss. 175-191.

Levine, Joseph, "On Leaving Out What It's Like", M. Davies ve G. Humphreys (ed.), *Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell, 1993, ss. 120-136.

Levine, Joseph, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2001.

Milner, B., S. Corkin ve H.-L. Teuber, "Further Analysis of the Hippocampal Amnesic Syndrome: 14-Year Follow-Up Study of H.M.", *Neuropsychologia* 6, 1968, ss. 215-234.

Nagel, Ernest, *The Structure of Science*, New York: Harcourt, Brace, and World, 1961.

Oppenheim, Paul ve Hilary Putnam, "Unity of Science as a Working Hypothesis", H. Feigl, M. Scriven ve G. Maxwell (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956, ss. 3-36.

Penfield, Wilder ve P. Perot, "The Brain's Record of Auditory and Visual Experience", *Brain* 86, 1963, ss. 595-696.

Place, U.T., "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology* 47, 1956, ss. 44-50.

Schaffner, Ken, "Approaches to Reduction", *Philosophy of Science* 34, 1967, ss. 137-147.

Silva, A., "The Science of Research: The Principles Underlying the Discovery of Cognitive and Other Biological Mechanisms", *Journal of Physiology (Paris)*101, 2007, ss. 203-213.

Silva, A. ve J. Bickle, "Science of Research and the Search for Molecular Mechanisms of Cognition", John Bickle (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience* içinde, New York: Oxford University Press, 2009, ss. 91-126.

Silva, A., J. Bickle ve A. Landreth, *Engineering the Next Revolution in Neuroscience*, New York: Oxford University Press, 2013.

Smart, J.J.C., "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review* 68, 1959, ss. 141-156.

Smart, J.J.C., "Materialism", *Journal of Philosophy* 60, 1963, ss. 651-662.

Smart, J.J.C., "Comments on the Papers", C. Presley (ed.), *The Identity Theory of Mind* içinde, St. Lucia, Brisbane: University of Queensland Press, 1967, ss. 90-99.

Nörofelsefi Bir Perspektiften İnsan Haysiyeti*

PATRICIA S. CHURCHLAND

İnsan haysiyeti ve biyoetik üzerine olan bu makale altı bölümden oluşuyor. Birinci bölümde, doğası gereği anlamı belirsiz olan ve dini otoriteye başvurularak, kavramsal analizle veya felsefi argümanla çözülemeyecek olan haysiyetin önemli bir kavram olduğunu tartışıyorum. İnsan haysiyetinin anlamı –ve bugünün biyomedikal tartışmalarına özel sonuçları– tersine, uzlaşma ruhuyla pragmatik olarak çözümlenmelidir. İkinci bölümde, ahlakın nereden geldiğinin ve özellikle insanın ahlaki davranışının biyolojik ve sosyal kökenlerinin incelenmesiyle insan haysiyeti konusunda biraz netlik kazanabileceğimizi öne sürüyorum. Üçüncü bölümde, ahlaki gelişimin mümkün olduğunu, ancak, bu yersiz ahlaki katiyetin insan haysiyetine yarardan çok zararının dokunabileceğini tartışıyorum. Dördüncü bölümde, tıbbi ilerlemenin ahlaki ve teolojik karşıtlık tarafından engellendiği tarihi vakaları betimliyorum ve bugün embriyonik kök hücre araştırmalarına ahlaki olarak karşı olanların belirgin tıbbi yararlar ortaya çıkmaya başladığında sessizliğe bürüneceklerini öngörüyorum. Bölüm beş insan haysiyetine ilişkin daha derin bir soruyu ele alıyor: Modern biyoloji insan haysiyetinin kendisini gerçekte var olmayan bir şey olarak mı ortaya koyuyor? Bölüm altı, modern nörobilimin ışığında, insanları ahlaki olarak sorumlu tutmanın anlamlı olup olmadığı sorusunu ele alıyor.

I. İnsan haysiyeti fikrine bağlı olmanın neyi gerektirdiğini nasıl anlarız?

Birkaç bariz olguyu düşünün. İlk olarak, "insan haysiyeti" "elektron" veya "hemoglobin" gibi kesin bir kavram değildir. Ne de "metre" veya "galon" gibi

* Bu metin Türkçeye Patricia Churchland'in özel izniyle çevrilmiştir.

uzlaşımsaldır. Teşekkür notu gibi, görgü kuralları meselesi değildir. "Dünya güneş etrafında dönüyor" gibi bir olgu meselesini de ifade etmez. İnsan hemcinslerimizi haysiyete layık görmek ve bizim de haysiyetli bir muameleye layık olduğumuzun göz önünde bulundurulması bizim için önemlidir. Fakat bunun neyi gerektirdiği kesin olarak tanımlanmış değildir. [Haysiyet] fikri kültürler arasında, kültürler içinde, tarih boyunca ve tek bir kişinin ömrü içerisinde farklılık göstermektedir. Daha kesin bir ifadeyle, ahlaki doğruluğun timsali olan iyi niyetli kişiler arasında bile çeşitlilik gösterir. Örneğin, bazı ahlak bilgeleri doğum kontrolünü ahlaki bir yükümlülük olarak görürken; diğerleri bunu ahlaki olarak menfur bir şey diye değerlendirir. Her ikisi de ahlaki katiyet iddiasında bulunuyor olabilir; her ikisi de dinsel lütuf iddiasındadır.[1]

Yakın tarihimizde, bazı insanlar tüm çocukları çiçek hastalığına karşı aşılamanın ahlaki bir görev olduğunu düşünüyorken, diğerleri Tanrı'nın gücünü gasp ettiği gerekçesiyle çiçek aşısını ahlaki açıdan menfur buluyordu. Bazı kutsal kitaplar bize bir cadı olarak kabul edilen herhangi birini öldürmemizi emreder;[2] diğer bilge metinlerse, tanrıtanımazların ve kâfirlerin yakılmasının ahlaki olarak uygunsuz olduğunu belirtir.[3] Bazı durumlarda tam da aynı kutsal kitap köleliğin ahlakiliği konusunda tutarsızdır.[4]

Sıklıkla dini tercihteki farklılık ile korele olan ahlak pratiğindeki farklılık, "insan haysiyetinin" ne anlama geldiğini evrensel olarak paylaşılan ideolojiye başvurarak bir karara bağlayamayacağımızı ima eder.

1 Adam Schulman'ın *Human Dignity and Bioethics*'te yer alan, giriş niteliğindeki "Bioethics and the Question of Human Dignity" yazısına bakınız.

2 *Eski Ahit* - Exodus 22:18'e bakınız: "Bir cadının yaşamasına müsamaha göstermeyeceksin."

3 Friedrich von Spee'nin 1631'deki en eski çalışmalarından, *Cautio Criminalis, or a Book on Witch Trial*, çeviren Marcus Hellyer, Charlottesville, Virginia: University of Virginia Press, 2003.

4 Örneğin bakınız, *Exodus* 21:2-6: "Eğer İbrani bir köle satın alırsan..." ve *Exodus* 22:2-3: "Eğer hırsızın bir şeyi yoksa, o zaman hırsızlığı için satılacaktır." Buna karşılık, bakınız "Çalan bir adam"ın idama zemin hazırlaması Exodus 21:16 ve kaçan bir kölenin sahibine geri teslim edilmesini yasaklayan Deuteronomy 23:15-16. Bernard Shaw'un alaycı bir şekilde belirttiği gibi, hiç kimse İncil'e inanmaz demek onun söylediği şeye inanmaz demektir; herkes İncil'e inanır demek de *Tanrı*'nın sözüne inanır demektir.

Filozoflar gereklilikleri ortaya koymak için "kavramsal analiz" olarak bilinen bir araçtan yararlanabilirler mi? Ateşin, hızlı oksidasyon olup olmadığını veya kredi faiz oranlarının bir sonraki ay yükselip yükselmeyeceğini bulmak için kullanabileceklerinden daha fazla değil. Filozofların, görmüş geçirmiş, mütefekkir olanlarının bile "insan haysiyetinin" neyi gerektirdiği konusunda nihai ve tartışılmaz bir hakikat kaynağına ayrıcalıklı erişimleri yok. Belli bir alana bir şekilde uygun düşen ya da yeterince zeki olsaydık salt aklı kullanarak sadece bizim erişebileceğimiz bir "öz" yoktur.

Kavramsal çözümleme nedir? Eğer "kavramsal çözümleme"den sadece, kavramın sıradan insanlar tarafından halihazırda kullanıldığı şekliyle yararlanılsaydı, "insan haysiyeti"nin sıradan kullanımına özgü tüm varyasyonlar, çok-anlamlılıklar, belirsizlikler ve açık uçluluklar hemen bilinir hale gelirdi. Bu anlayışa göre, kavramsal çözümleme esasen antropolojik bir girişimdir. Öte yandan, eğer kavramsal çözümleme tüm bu çok-anlamlılık ve belirsizliği giderme ve mesela insan haysiyetinin döllenmiş yumurtaya atfedilip atfedilmemesi gerektiğinin belirlenmesi umuduyla kullanılırsa, umutlar boşa çıkar. Sizi buradan alıp şuraya götürecek bütünüyle analitik bir teknik yoktur. Bazı filozoflar "çözümleme"lerinin içine gizlice imtiyazlı bir ahlaki kanaat yerleştirirler; ancak bu, kavramı yaşadığı ve nefes aldığı şekliyle çözümlemenin kesinlikle ötesine geçer ve belli bir ahlak görüşünü desteklemeye gider. Bir kişi yalnızca tüm bu kavramsal çözümleme zırvalıklarını bir kenara bıraktığı takdirde doğrudan ahlaki görüşü de destekleyebilir.

Filozofların başvurabileceği benzersiz herhangi bir özel bilgi kaynağı var mı? Hiç yok. Platon çok iyi bilindiği üzere önemli kavramların, tüm gerekliliklerıyle bir arada, daha sonra nükteli bir şekilde Platon'un cenneti adı verilmiş olan anlık alanında var olduğuna inandı. Yazık ki, Aristoteles'in çok iyi bildiği üzere, Platon'un cenneti tamamıyla bir hayaldi. Kavramlar yaşayan dillerin birer parçasıydılar ve inançlarla, çağrışımlarla ve analojilerle doluydular. Zamanla değişiyorlar, bazen ortadan kayboluyor ya da var olmaya başlıyorlardı; onlar beynin dünyayı anlamlandırmada kullandığı kategorilerdi.

Platoncu anlayış benzeri bazı yarı-büyülü yöntemlerle erişilebilen, belirli ve donuk Platoncu özler değillerdi.

O halde, belli bir eylem hakkındaki ahlaki anlaşmazlıkları nasıl çözeceğiz? Evrensel insan haysiyetine ilişkin bir ilke benimseyip yine de doğum kontrolünü kullanabilir ve kök hücre araştırmalarını destekleyebilir miyiz? Tüm toplumsal faaliyetler gibi, bu meselelerin çözümü, karmaşık bir sosyolojik danstır. İlk tahmin olarak, işe yarar bir çözüme varmak için çaba gösteren iyi niyetli insanları gerektirir. Bu, kulağa çok sıradan gelebilir, ama Aristoteles'ten John Locke'a, Benjamin Franklin'e, John Dewey'e, Nelson Mandela'ya ve Konfüçyüs'e kadar çok farklı insanların bilgeliğini somutlaştırır. Ahlaki sorulara doğru cevaplar vermede bel bağlanacak tek bir kişi, bir uzmanlık, bir dinî cemaat, bir kutsal metin olmadığı kabulünü gerektirir.

Öğrencilerime söylemekten hoşlandığım gibi, bir dağın tepesinde oturmuş, cebinde tüm ahlaki hakikatlere sahip bir Bilge Guru yoktur. Nasıl olabilir ki? Böyle bir gurunun tüm toplumsal koşulları ve olası tüm bilimsel gelişmeleri bilmesi gerekir. Hiçbir insan böyle bir ayrıcalıklı kategoride yer almaz. Ya da iyi niyetli insanların bir çözüm bulmak için nasıl birlikte çalışacaklarına dair özel bir tarif yoktur. Ancak, ders çıkarabileceğimiz tarihe sahibiz. Nelerden kaçınmamız gerektiğinin örneklerine ilaveten kanlı haçlı seferlerinin yapılmadığı, tanrıtanımazların yakılmadığı, kafirlerin kafasının uçurulmadığı, kentlerin talan edilmediği ve herhangi bir putun paramparça edilmediği örneklere de sahibiz. Tersine, adil uzlaşmalara varıldı. Bu örneklerden, yeni tıbbi teknolojilerin kullanımına ilişkin uzlaşmazlıkları çözmede ahlaki olarak uygun yollar öğreneceğimizi umabiliriz.

II. Ahlakın biyolojik ve kültürel kaynakları

İnsan haysiyetinin anlamına ve etkilerine ilişkin, insanın ahlaki davranışının kökenlerini inceleyerek ortak bir zemin bulabiliriz. Basitçe söylersek, ahlaklılık nereden geliyor?

Cevap, iki parçaya sahip. İlki, toplumsal hayvanların beyin evrimi işbirliği, karşılıklı ödün verme, grup savunması ve kargaşanın önlenmesi gibi

toplumsal eğilimler için nörobiyolojik bir zemin sağlar.[5] Bu, nöro-genetik unsurdur. İkincisi, yaşam şartları, tarihin beklenmedik olayları ve kültürel gelişim kapasitesi bu nörobiyolojik zemin üzerinde çok çeşitli üstyapı unsurlarının ortaya çıkmasını teşvik eder. İlki biyolojiyken, ikincisi, geniş anlamda politikadır. Bunu biraz daha açıklamama izin verin.

İnsanlar toplumsal hayvanlardır ve bireyler olarak gelişimimiz, grubumuzdaki diğer kişilerin davranışlarına oldukça bağlıdır. Sosyallik, bireye geniş bir yelpazede yararlar sağlar. Bir sürünün içinde yaşayan kurt, bir fare gibi aşırmaktansa, karaca ve geyik gibi büyük hayvanları avlamaya yardım edebilir. Yararlar artar: yırtıcı hayvanlara karşı grup savunması, yavruların bakımı için paylaşılan kaynaklar, kış fırtınaları sırasında grubun bir araya toplanmasının getirdiği sıcaklık, deriden parazitleri temizlemek için yapılan tımar, suyun nerede bulunacağını ya da rengeyiklerinin nehri nerede geçtiklerini bilenler sayesinde yapılan işbölümü sürünün geri kalanına rehberlik edebilir. Yalnız bir şempanzenin ömrü, bir topluluk içinde yaşayan türdeşlerine oranla çok daha kısadır.

Sosyal hayvanların beyinleri, tımar ve işbirliği gibi sosyal eğilimlerin uygulaması esnasında haz almak; görmezden gelindiğinde, azarlandığında ya da dışlandığında ise acı hissetmek üzere bağlantılanmıştır. Vazopresin ve oksitosin gibi nörokimyasallar çiftler arası bağlanmaya, ebeveyn-çocuk ve muhtemelen akraba bağlanmasına da aracı olur. Serotonin ve dopamin gibi diğer nörotransmitterler ise, testosteron benzeri hormonların yaptığı gibi, toplumsal hayatın hayret verici karmaşıklığında bir rol oynarlar.[6]

Genç sosyal memeliler, tipik olarak, hâkim teamülleri öğrenir ve sosyal

5 Bkz. Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988; Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, New York: Viking, 1996; Frans de Waal, *Good Natured: The Origin of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

6 Kapsamlı bir inceleme için bkz. Thomas R. Insel ve Russell D. Fernald, "How the brain processes social information: Searching for the social brain", *Annual Review of Neuroscience* 27, 2004, ss. 697-722. Ayrıca bkz. Frances P. Champagne ve James P. Curley, "How social experiences influence the brain", *Current Opinion in Neurobiology* 15, 2005, ss. 704-709.

hayatın adil bir istikrarlı örüntüsüne dahil olurlar. İnsanların, şempanzeleri, bonoboları, babunları, maymunları, kurtları ve kuzgunları da içeren tüm diğer sosyal memeliler gibi, sosyal içgüdüleri vardır. Genler tarafından devreye sokulan ve ödül sistemi aracılığıyla yerel teamüllere uyumlu hale getirilen bu temel sosyal içgüdüler, işbirliğinin ve sosyal düzenin sürdürülebilmesinin zeminidir; ve bunlar geniş anlamda, etiğe nörobiyolojik temel sağlarlar. Özellikle, arkadaşlara ve çocuklara olan sevginin, akrabalar arası yakınlığın ve diğer grup üyelerine yönelik olağan saygının dayanağını oluşturur. Saygı ve haysiyeti bütün insanlığa yayma arzusunun az çok küçük gruplarla sınırlı kalışının muhtemelen burada kök bulması makul bir hipotezdir.

İnsanlarda bilgiyi paylaşma ve biriktirme dürtüsü (*drive*) bulunduğundan, insan toplumunda grup üyelerinin yararları, babunlara ve şempanzelere göre daha geniş bir etki alanına sahiptir ve kapsamlıdır. İnsanlar, diğer memelilerden çok daha mükemmel taklitçidirler.[7] Yaşça büyük birisinden öğrenilmiş herhangi bir yeteneği taklit etme kapasitesi genç birisine eşsiz bir avantaj sağlar: Her şeyi deneme-yanılma ile öğrenmek zorunda kalmaz. İlaveten, taklit yoluyla öğrenme ve bu bilgiyi yeni fikirlerle geliştirme dürtüsü, şeyleri halletmenin bir kuşaktan diğerine geçebilecek akıllıca yollarının giderek birikmesini sağlayan şeydir de. Yani kültürü ortaya çıkarır. Bir çocuk kendisinden yaşça büyüklerden ateşin nasıl yakılacağını ve canlı tutulacağını, kışa nasıl hazırlanılacağını, kırık bir kemiğin nasıl sarılacağını öğrenebilir.

Bunlar sağlanan yararlar; sosyal hayatın bedelleri ise esasen kaynakları paylaşma, diğerlerinin zayıflığını sömürme itkisini (*impulse*) dizginleme, grup savunmasını yönetme ve sosyal düzeni, diğer şeylerin yanı sıra, grubu bütün olarak tehdit eden ya da grubun normlarını ihlal edenleri cezalandırma yoluyla sürdürme ile bağlantılı bedellerdir. Elbette ki, bunlar hayvanın

7 Michael Tomasello, Malinda Carpenter, Josep Call, Tanya Behne ve Henrike Moll, "Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition", *Behavioral and Brain Sciences* 28, 2005, ss. 675-691 içinde; Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

sosyal hayat içerisinde kendi yolunu bulurken bedel olarak fark ettiği şeyler olmayabilir; ancak, bunlar hayvanın, grubun savunulması sırasında hayatını tehlikeye atması sonucu yaralanması ya da ölmesi gibi biyolojik anlamda gayet açık bedellerdir.

Diğer primatlara göre, fedakârlığın insanda daha üst bir noktaya erişmiş olması uzun süredir merak konusudur. Çünkü yabancılara yardım etmenin maliyeti, gen dağılımının sağladığı yarara ağır basar görünmektedir. Samuel Bowles'in yeni modeli bir çözüm öneriyor:[8] Eğer atadan kalma gruplarımız, kazanan grubun bozguna uğrayanın kaynaklarını alacağı öldürücü bir gruplararası rekabete girdiği ve bu, monogami ve ailenin ötesinde yiyecek paylaşımı gibi "üreme tesviyesi" uygulamarıyla birlikte gittiği takdirde bireylerde fedakârlık davranışına yol açan genler popülasyona yayılma eğiliminde olacaktır.

Sosyal eğilimler bizim tabii ki sadece güdüleyici paketimizin parçasıdırlar. Beyinlerimiz ayrıca, bizimle ilişkisi olmayanlar pahasına, kendimizin ve çocuklarımızın gönenciyle ilgilenmek üzere bağlantılanmıştır. Eğer şanslıysak, bu itkiler sosyal dürtülerle çatışmayacaktır, ne var ki, elbette genellikle çatışır. Hatta genel kabul görmüş kurallar çatışır: Yardımseverlik evde başlar; komşunu kendini sevdiğin gibi sev. Birisinin başkasınınki pahasına kendi gönencini artırabileceği düşünülebilir mi? Sosyal ve başka koşullara bağlı olarak bu, davranışta, sosyal normlara aldırış etmemenin tüm bilinen yolları da dahil, büyük bir karmaşıklığa yol açar: hile yapmak, aldatmak, istiflemek, misillemede bulunmayı reddetmek vb. Tarihsel olarak bu, aynı zamanda bazı insanları "tam olarak insan değil" şeklinde yaftalamayı, bu yüzden de haysiyeti hak etmedikleri düşüncesini getirir. "Bizim türümüzden olmadıkları" düşünülen yabancı grupların üyelerini köle olarak almanın, üzgünüm ama, uzun bir geçmişi olmuştur ve eğer Bowles'in teorisi doğruysa, grup-içi fedakârlık grup-dışı saldırganlıkla doğal olarak bir arada ortaya çıkar. İnsanlar çok zeki olduklarından, sosyal normları ihlal etme eğilimleri, öyle görünmese

8 Samuel Bowles, "Group Competition, Reproductive Leveling and the Evolution of Human Altruism", *Science* 314, 2006, ss. 1569-1572.

bile, pek gizli olmayan yollarla olduğu kadar kolay fark edilemeyen yollarla da dışavurulabilir. Bu nedenle, aldatmanın çetrefil biçimlerini, riyakârlığı, köleliğin genişletilmiş biçimlerini, komploları, hizipleri, ahlakilik maskesi ardına gizlenmiş güç mücadelelerini ve Shakespeare tarafından tetkik edilmiş insan trajedisinin tüm diğer biçimlerini görürüz. Diğer sosyal hayvanlarda olduğu gibi insanlar da sosyal olarak kabul edilebilir davranışları ödüllendirme, tersini ise cezalandırma temel sosyal eğilimlerini artırırlar.

Kültürel yapının amacı büyük ölçüde, kabul görmüş uygulamalara karşı gelen davranışı engellemektir. Cesaretin görkemi ve korkaklığın küçük düşürücülüğü hakkındaki hikâyeler, grup-dışı saldırganlık ile grup-içi savunmaya ilişkin değerleri yavaş yavaş öğretir; ödüllendirilen iyilik ile kutsalın paylaşımı, övülen doğruculuk ile yerilen hilekârlık hakkındaki şarkılar sosyal değerleri pekiştirir. Savaşçılar için methiyeleri, hilekârlar için cezayı içeren ritüeller kültürel sınır çizgilerini güçlendirirler. Yerel din hem temel sosyal eğilimleri hem de tanrılardan ya da ruhlardan gelen hediyeler olarak onların ayrıntılı yerel ifadelerini ve ölümden sonra arzu edilen öte-dünya nimetlerini tasvir edebilir. Hayvanların ya da insanların kurban edilmesi genellikle öte-dünya kaynaklı gücün dramatize edilen etkisiyle birlikte gerçekleştirilir.

Çocuğun, bir kere eğitildiğinde, korkaklığa olduğu kadar çalma fikrine de kendiliğinden olumsuz bir yanıtı olacaktır. Ve hem tarih hem de antropoloji bize, ergenlikle birlikte, kana susamışlığın grup dışı bir katliamla kendini dışavurduğunu öğretir.[9] Gencin arzuları değişir. Neyin doğru, neyin yanlış olduğu, kimin gerçekten bir grup üyesi olduğu, kiminse olmadığı hakkında dar görüşlü kanaatlere sahip olma eğilimindedir. Bu kültürel faaliyet konusunda dikkat çekici olan şey, bir grubun etik standartlarının mutlak olarak içselleştirilme eğilimi olabilir; mutlak doğru, şaşmaz, yanlışsız, bütün şartlar altında her zaman uygulanabilir ve açıklamadan muaf. Ahlaki katiyet zaruri

9 Richard W. Wrangham ve Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origin of Human Violence*, New York: Mariner Books, 1996; Patricia S. Churchland, "Of gangs and genocide: Chimp behavior provides clues to the neural basis for aggression in humans", *Science and Theology News*, 11 Ağustos 2006.

değildir, ancak geneldir — bu, engin deneyimlere sahip birisine nazaran gençlikte daha çok böyle, belli mizaç sahibi kişilerde de (örneğin Aristoteles, Gandi, Lincoln, Dalai Lama, Nelson Mandela) diğer insanlara nazaran daha az böyledir.

Toparlayacak olursak: Hem biyoloji hem de –kültürel antropolojiyi, sosyolojiyi ve grup psikolojisini içerecek şekilde geniş anlamıyla– "siyaset" davranışın ahlaki standartlarının nasıl ve niçin insanlar arasında geliştiği kadar bu standartları niçin ve nasıl ihlal etme eğiliminde olduğumuzu da anlamamıza yardımcı olur. Bir sonraki soru, ahlakiliğin köken ve işlevine dair bu türden gerçekçi bir açıklama çerçevesinde, "ahlaki ilerleme" hakkında, örneğin bir toplumun, "insan haysiyeti"ni korumada diğerine nazaran daha iyi olması gibi bir konuda konuşmanın anlamlı olup olmadığıdır.

III. Ahlaki ilerleme olabilir mi?

Aristoteles, ahlaki kavrayışı bir tür yetenek olarak görüyordu — sosyal dünyada yönünü belirlemeye yarayan bir yetenek. Aristoteles, bir kişinin, kendi yaşam deneyimi aracılığıyla, insan toplumlarının gelişimine neyin olanak sağladığına ve bu gelişimi neyin baltaladığına ilişkin giderek artan bir derinlikte kavrayış edinebileceğini fark etmişti. Yetenekler zaman içinde gelişebilir, fakat yozlaşabilirler de ve bu, sosyal yetenekler için de geçerlidir. Bazı toplumların bir miktar ahlaki ilerleme kaydettiğini söylemek sanırım hakkaniyetli olacaktır. Örneğin, birisinin kendisiyle eşdüzeyde olanlar tarafından yargılanması, kusurlu bir kurum olsa da her şey düşünüldüğünde, işkenceyle yargılanmasından daha istikrarlı ve tesirli bir sistemdir. İlahi hak olarak kralların hükümranlığı, kralın hastalıklı ya da güçsüz bir beyine sahip olabileceği kusuruna sahiptir; kadınların eğitilmesi kollektif yoksulluğu azaltma eğilimi gösterir; devlet memurlarına rüşvet verme, bütün olarak sisteme olan güvenin kaybolmasına yol açar vb. Açıkçası, toplumu örgütlemenin daha iyi ve daha kötü yolları vardır.[10]

10 Bkz. William D. Casebeer, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2001.

Sıklıkla, bir yasa tasarısının uzun vadede insan gelişimine destek olup olmayacağını ya da onu sekteye uğratıp uğratmayacağını ayırt etmek zor olabilir. Aristoteles ve John Dewey'in de dahil olduğu pek çok ahlak düşünürlerinin de fark ettiği gibi, bazen sonuçları kestirmek oldukça zordur ve ihtiyatlı yasa yapma bir tür sosyal deney olarak görülebilir. Örneğin, 19. yüzyılın erken dönemlerinde pek çok insan, kadınların federal kurumlar ve devlet kurumları için yapılan seçimlerde oy vermesine izin verildiği takdirde tam bir felaket öngörmüşlerdi. Ancak, bu tahminler tamamıyla yanlış çıktı. 1920'lerde ABD'de içkinin satışının ve tüketiminin yasaklanması, içkiyle mücadele eden gruplar tarafından muazzam bir ahlaki başarı olarak övüldü, ancak nihayetinde, yasanın sahte bir sorunu ele aldığı ve durumu daha da kötü hale getirdiği ortaya çıktı. Bu, bağımlılık yapan diğer maddelere ilişkin mevcut yasaklar için de muhtemelen geçerli.

John Stuart Mill'in de fark ettiği gibi, kişisel ahlakı (örneğin başkalarına değil de kendime yönelik yaptıklarımı) yasa haline getirmek genellikle çözdüğünden daha fazla soruna yol açar.[11] Eğer benim özel hayatımı sizin işiniz kılarsanız, mahremiyete yönelik işgüzar ihlallerin, ahlak adına yapılan çirkin tacizlerin ve yaptırımların bedellerinin kapısı sonuna kadar açılır. Birisinin özel hayatına yön vermenin doğru yolu konusunda ahlaki katiyet, heves içinde, başkalarını hizaya getirecek etkiyi var etme eğilimindedir. Böylesi bir etkinin sınırsız ve gereksiz perişanlığa neden olabileceği gerçeğiyle yüzleşmek için daha fazla ahlaki cesarete ve deneyime ihtiyaç vardır.

Örnek alınacak ahlak düşünürlerinden gelse bile bazı iyi niyetli öğütlerin yetersiz oldukları ortaya çıkabilir. İsa bir yerde, uzun vadede bakım istemeyen, tarladaki zambaklar gibi yaşamamız gerektiğini öğütlemişti. Tarihsel araştırmanın açıklığa kavuşturduğu üzere İsa bunu dünyanın sonunun yakın olduğuna inandığı için öğütlemişti. Dünya son bulmadığı için, bu gerçekten de çok kötü bir tavsiyeydi, şimdi Pazar okullarının öğretmenleri telaşlı bir şekilde, onu ciddiye almadıklarından ötürü bağışlanmanın bir yolunu bulma-

11 John Stuart Mill, *On Liberty*, Gertrude Himmelfarb (ed.), London: Penguin, 1974 [1859].

ya çalışıyorlar. Aziz Paul de dünyanın sonunun yakın olduğuna inanıyordu ve ayrıca, iyilikseverlik üstüne oldukça dokunaklı bazı düşünümler arasında, özellikle cinsellik hakkında son derece zayıf öğütler verdi. Bu zaaflar şaşırtıcı değil.

Düşünceli, deneyimli, dengeli kişiler bile belli olgulardan bihaber olabilir ya da belli umut ve tutkular tarafından gözleri görmez hale gelmiş olabilirler. Herkes dünyayı şu ya da bu bakış açısından, kendi nevi şahsına münhasır deneyimlerinin etkisinde, duygularının, korkularının, inançlarının ve huyunun kendine has dengesine sahip kendi nevi şahsına münhasır beyni çerçevesinde görür. Bu, şu ya da bu açıdan sınırlı olduğumuz anlamına gelir. Yapabileceğimizin en iyisini yaparız; ancak, bunun Mutlak En İyi olduğunun bir garantisi yoktur. Kuşkusuz, hayatın sözde yanılmaz rehberlerinin de bazen dahil olduğu, kendi seçkin bilgeliklerinin reklamını yapan çokça insan vardır. Vaatlerine açık pek çok umutsuz kişi bulunduğundan, kendinden menkul bilge adamlar takipçilerini her zaman cezbederler.

Özetleyecek olursam: ahlaki ilerlemeden bahsetmek anlamlıdır; bazı toplumlar insanlara düzgün davranmada, örneğin onların haysiyetlerine saygı göstermede diğerlerine nazaran tartışmasız daha iyidir; ayrıca, toplumlar yaptıkları hatalardan ders çıkartır ve bu konudaki fillerini geliştirirler. Ancak, insan toplumunu geliştirmek için -hatta kimi zaman insan haysiyetini korumak adına- ahlaki olarak tepeden bakan girişimlerin bazen insanların kötü muamelesine ve daha çok ıstıraba yol açması talihsiz bir olgudur. İyi niyetlerin ahlaki katiyete dayanması insanın gerçekten yararına olacağının bir garantisi değildir.

IV. Aşılar, anestezi ve kök hücre

Şimdi gelin modern biyoetiğin bazı acil meseleleri, bilhassa da bazı gözlemcilerin insan haysiyeti için tehdit oluşturduğuna inandığı yeni tıbbi teknolojilerin ilerleyişi üzerine düşünelim.

Kök hücre araştırmalarına ne dersiniz? Daha kesin bir ifadeyle, insan embriyosunun (üreme değil) tedavi amacıyla araştırmalarda kullanılmasına ne diyorsunuz? Bu tartışma için geçerli kriteri henüz hücre farklılaşması aşamasına

gelmemiş (yani henüz hiç beyin hücresi yok) embriyolar olarak kabul edelim. Bir blastosist (yaklaşık 200 farklılaşmamış hücre yumağı) zamanında doğmuş bir insan yavrusuna göre haysiyeti, hakları ve ayrıcalıkları hak eden bir şey midir? Peki kahredici bir ağrının ıstırabı içinde, ölmek için yalvaran, son dönemine gelmiş bir hastaya ölüme yardım konusunda ne dersiniz? Eğer onun dini buna izin veriyorsa, ama sizinki vermiyorsa neden sizinki geçerli olmalı? Hangi temele dayanarak sizin daha iyisini bildiğinizi varsayıyorsunuz? Bölüm 1'de tartıştığım gibi, "insan haysiyeti" kavramının günlük kullanımı üzerine odaklanma ve düşünme bize cevapları vermiyor. Yaşam bundan daha zorlu.

Tarihsel örneklerden yararlandığımdan ve çeşitli düşünürlerin –örneğin Aristoteles, Konfüçyüs, Aquinas, Dewey, Mill ve Dalai Lama– fikirlerine başvurmaya çalıştığımdan, yapabileceğim, size bu sorulara nasıl yaklaşma eğiliminde olduğumu anlatmak. Tüm yumurtalarımı tek bir sepete koymaktan kaçınmalıyım. Elimden gelenin en iyisini yapmalıyım, fakat bunun Mutlak En İyi olduğunu iddia etmek istemiyorum ve Papa'dan ya da Pat Robertson'dan* daha az ciddiye alınmam gerektiğini düşünmememe rağmen özel bir ahlaki otorite iddiasında olmak da istemiyorum. Sadece birlikte düşünmeyi önermek istiyorum.

Yeni tıbbi teknolojilere yönelik geçmişteki ahlaki ve teolojik karşıtlık çağdaş biyoetik tartışmalara bir miktar ışık tutuyor. Çiçek hastalığı son derece bulaşıcı, ağrılı ve görünüşü bozan viral bir hastalık. Enfekte olanlarda ölüm oranı %20-40 civarında. 18. yüzyılın ortalarında, Avrupa'da ortalama on üç bebekten biri çiçek hastalığından öldü ve çok daha fazlası kornea ülserasyonları yüzünden kör kaldı. MÖ 1000 gibi erken bir dönemde, Hindistan'daki doktorlar enfeksiyonun yayılmasını önlemek için bir tür aşılama kullanıyorlardı. Enfekte bir kişinin irinini sağlıklı bir kişinin küçük bir kesiğine sürüyorlar ve böylece sağlıklı kişiye çiçek hastalığının hafif bir formu bulaşmış oluyor ve artık hastalığa bağışık oluyordu. Bunun Çin varyasyonu bir çiçek hastalığı yara kabuğunu toz haline getirmek ve tozu burun boşluğundan içine

* Pat Robertson (Marion Gordon Robertson), 1930 doğumlu, Amerikalı muhafazakâr evanjelist, televizyoncu, eski Cumhuriyetçi başkan adayı. (çev. n.)

çekmek şeklindeydi. Nihayetinde, İngilizler ve Amerikalılar, bazı hastalar aşılamaya rağmen ve bazıları da aşılamanın kendisinin bir sonucu olarak hâlâ ölseler de, aşılama uygulamasını öğrendiler ve denemeye başladılar. Genel olarak, ne var ki bu, enfeksiyon oranında dönüştürücü bir azalmaya yol açtı. 1757'de Jenner sütçü kızların çiçek hastalığına karşı bağışık olduklarını fark ettikten sonra, bir çocuğu inek çiçek hastalığı ile güvenli şekilde aşılayarak ünlü oldu. İnek çiçek hastalığı aşılaması çok hafif ve lokal belirtilere yol açtı fakat çiçek hastalığına karşı bağışıklık sağladı.

Hem Katolik hem Protestan aşırı-muhafazakâr teologlar ve tıp adamları, inek çiçek hastalığı aşısına karşı oldukları kadar aşılamaya da keskin bir biçimde karşı çıktılar. Mücadele otuz yıl kadar devam etti.[12] Teolojik karşıtlık çiçek hastalığının Tanrı'nın insanların günahları üzerine bir hükmü olduğu ve bu hastalıktan kaçınmanın daha fazla cezalandırılma riski taşıdığı inancını azdırdı. Aşılama insanı Tanrı'dan uzaklaştıran bir şeytan aracı olarak tanımlandı. Örneğin Papaz Edward Massey 1772'de İngiltere'de *The Dangerous and Sinful Practice of Inoculation* başlıklı coşkulu bir vaaz verdi. Tıp doktorlarına kişisel tehditler yöneltildi ve evlere ilkel bombalar atıldı. Bütün teologlar karşıt değildi ve bazıları, özellikle Püritenlerden bazıları, aşılamanın teşvik edilmesinde aktif bir rol aldı. Bilimi savunmaya kalkan bir teolog, Job'un çıbanlarının* aslında şeytanın sebep olduğu çiçek hastalığı kabarcıkları olduğunu iddia etti. Dolayısıyla Job'un ıstırabı şeytani kökenliyse, o zaman ıstıraptan kaçınmanın Tanrı'nın yasasıyla tutarlı olduğu hükmüne vardı.

19. yüzyılın ortalarında, aşılama yanlısı güçler çok sayıda insanın aşılanmasını başardılar ve ölüm sayıları aniden düştü. Avrupa'da çocuklarda çiçek hastalığına bağlı ölüm oranı on üçte birden bin altı yüzde bire geriledi. Londra'da, bir yüz yıl öncesinde çiçek hastalığı binleri alırken, 1890'da sadece bir kişi çiçek hastalığından öldü.

12 Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Gloucester, Massachusetts: Peter Smith, 1978 [1896], Bölüm XIII, Kısım 5.

* İncil'de Job adında birinin çıbanları nedeniyle çektiği ıstırap ve buna karşılık Tanrı'nın sözlerinin olduğu bir bölüm. (çev. n.)

Bir zamanlar Tanrı'nın yasasının ihlali olduğu için ona karşı savaşılan korkunç bir viral hastalığa karşı bu aşılama bugün seyrek olarak hatırlanıyor. Bu aşılamaya karşı çıkılması neredeyse hiç mümkün görünmüyor ve bu karşıtlık ahlaki bir karşıtlıktan başka bir şey değil gibi görünüyor. Fakat karşıtlık tamamen gerçekti; aynı zamanda güçlüydü, coşkuluydu, yaygındı ve –birkaç kişinin cesareti sayesinde– başarılı olabilmişti. Karşıtlar vaiz kürsüsüne hatalı olduklarını kabul etmek için asla geçmediler.

Karşıtlık lafla değil, aşılamanın bariz yararlarıyla yenildi. Oldukça basit şekilde, bağışıklık kazandırmanın yararlarının çiçek hastalığının getirdiği sefaletten ahlaki olarak daha üstün olduğuna insanları ikna etmek giderek daha da zor hale geldi. Bir zamanlar aşının günah olması konusunda gürleyen psikopos, rahip ve papazlar gürleyecek başka konular buldular.

Bu arada, Aile Araştırma Konseyi (*Family Research Council*) gibi, bugün bir anlamı olmasa da aşırı-muhafazakâr Hıristiyan gruplar bir virüse karşı aşılama yerine sefaletin ve ölümün tarafını tutma geleneğini sürdürmek için ortaya çıkıyorlar. Genç kızların rahim ağzı kanserine karşı rutin olarak aşılanmasına karşılar. İnsan papillom virüsüne (HPV) karşı aşılama son derece etkili ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yılda aşağı yukarı 10.000 yeni vakayı (ve 350.000 ölümü) önleyebilir. Dünya çapında her yıl 300.000 kadın rahim ağzı kanserinden ölüyor. Öyle ki rahim ağzı kanseri kadınlardaki kanser ölümlerinin ikinci ana sebebi. Aile Araştırma Konseyi'nden Bridget Maher "Cinsellikten uzak durma HPV'den korunmanın en iyi yolu" diyor. Maher'in iddiası şöyle: "HPV aşısını genç kadınlara uygulamak potansiyel olarak zararlı olabilir, çünkü bunu evlilik öncesi cinsel ilişkiye girmek için bir izin olarak görebilirler."[13] Florida Hıristiyan Koalisyonu (*The Christian Coalition of Florida*) da hemen hemen aynı gerekçe üzerinden rutin aşılamaya karşı: Koalisyonun yürütücü direktörü Bill Stephens "Çocukların yaşı ve verdiğimiz mesaj konusunda kaygılıyız" diyor. Stephens eğer yasa cinsellikten kaçınma konusunda eğitimi de içerirse, koalisyonun yasayı destekleme

13 Deborah MacKenzie, "Will Cancer Vaccine Get to All Women?", *The New Scientist*, 18 Nisan 2005.

eğiliminin daha fazla olabileceğini söylüyor.[14] *Fortune* dergisine göre, Hekim Konsorsiyumu (*Physicians Consortium*) Hıristiyan muhafazakâr grubu başkanı Dr. Hal Vallis "Eğer bu hastalıklardan mustarip olmak istemiyorsanız, cinsel ilişkiden kaçınmanız gerek ve bir partner bulduğunuzda, o partnerde sebat edin" demiş. National Abstinence Clearinghouse kurucusu da aşılamaya karşı. Bu örgüt "evliliğe kadar cinsel perhizin (iffetin) takdir edilmesini ve uygulanmasını teşvik etmek için" kurulmuş. Örgütün kurucusu Leslee Unruh'un "Ben kişisel olarak uygun cinsel davranışla yüzde yüz engellenebilen bir hastalığa karşı çocukların aşılanmasına karşıyım" dediği alıntılanmış.[15] Georgia'dan Cumhuriyetçi temsilci Phil Gingrey ise şu iddiada bulunuyor: "Devletlerin kızamık ve kabakulak gibi bulaşıcı hastalıklar için aşılama gereksinimi olmalı. Fakat enfekte bir okul arkadaşı üzerinize doğru öksürürse veya sizinle meyve suyunu paylaşırsa HPV virüsüne yakalanmazsınız. Kızların HPV'ye karşı aşılanması ya da aşılanmaması ebeveynlerin ve hekimlerin kararıdır, devlet hükümetlerinin değil."[16] Eğer aşı karşıtlığının daha derin motivasyonu, AIDS'in Tanrı'nın homoseksüel aktiviteye cezası olduğu iddiasındaki gibi, rahim ağzı kanserinin evlilik dışı cinsellikten kaçınmada gösterilen zayıflığın hak edilmiş bir neticesi olduğu düşüncesi ise, böyle bir görüşün ahlakiliğinin sorgulanması gerekir. Her hâlükârda, kaçınma cinsel yolla bulaşan hastalıkları önlemenin en sağlam yolu olsa bile, sosyal politika olarak başarılı bir geçmişe sahip olduğu söylenemez.

≈

Ameliyat ve doğum sırasında ağrıyı gidermenin bir yöntemi olan anesteziye karşıtlığın tarihi aynı derecede dehşet verici ve de şaşırtıcı. Ağrıyı gidermek

14 Shannon Colavecchio-van Sickler, "Vaccine bill finds tough opposition", *St. Petersburg Times*, 26 Şubat 2007.

15 Janet Guyon, "The Coming Storm Over a Cancer Vaccine", *Fortune*, 31 Ekim 2005, s. 123.

16 Fran Eaton, "HPV Vaccine Effort Encounters Strong Opposition", *Health Care News*, 1 Haziran 2007, çevrimiçi erişim için: www.heartland.org/Article.cfm?artId=21151.

konusunda ahlaki olarak sakıncalı olabilecek ne olabilir ki? Görünen o ki, oldukça fazla şey. Aşırı-muhafazakâr teologlar ve hekimler ağrıyı Tanrı'nın günahı cezalandırması, Tanrı'nın ilahi planının bir parçası, kişiyi merhamet dilendikçe Tanrı'ya daha yakınlaştıran bir şey olarak görüyorlardı. Bu plana müdahale etmek şeytanın ekmeğine yağ sürmekti. Tanrı'nın gücüne el koymak ve bu gücü kendine almaktı veya –bugün söylenebileceği gibi– "Tanrı'yı oynamaktı".

Eter ve kloroform, ilk anesteziklerin en iyileri, bilhassa etkiliydi ve dikkatli kullanıldıkları takdirde makul derecede güvenliydi de. Boston'da bir diş hekimi olan William Morton, 1846'da Massachusetts Genel Hastanesi'nde eterin kullanımını gösterdi ve kloroform 1847 yılında İskoçya'da James Young Simpson tarafından tanıtıldı. İskoçya'da Simpson'ın kloroform kullanımı vaiz kürsüsünde geniş çapta kınandı. Bir vaiz, "kloroform bir Şeytan tuzağı. Bir lütuf gibi görünüyor olabilir, ancak toplumu katılaştıracak ve yardım dileyen yürekten samimi yakarmalardan Tanrı'yı mahrum bırakacak" dedi. Doğumda, hatta sezaryen ameliyatlarında anestezinin kullanımına amputasyonda ve diş çekiminde kullanımının yalnızca zar zor kabul edilebilir olduğunu düşünen biri tarafından bile şiddetle karşı çıkılıyordu. Gerekçeleri, bu işlemin Havva Adem'le Cennet Bahçesi'nden ayrılırken, Tanrı'nın Havva'ya olan lanetini savuşturmaya çalıştığı yönündeydi: "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim. Acı çekerek doğum yapacaksın."[17]

Aşılamada olduğu gibi, faydalar o kadar büyüktü ve o kadar çabuk takdir edildiler ki dini karşıtlık sonunda sessizliğe büründü. Bugün hiç kimse ters doğum sırasında anesteziden imtina etmenin ahlaki bir gereklilik olduğunu düşünmez. Oysa 19. yüzyıldaki karşı çıkış samimiydi, sofu bir biçimde benimsendi, İncil ve sarsılmaz ahlaki katiyet tarafından desteklendi. Yine, anestezinin bariz faydalarına rağmen, fikirlerini değiştirdiklerini duyurmak için kürsüye gelen din adamlarına dair hiçbir kanıt yok. Aksine, bu utanç verici teolojik tarih parçası tozlu sayfalarda kaldı.

17 Tekvin 3:16.

Kadının aşağı görülmesi,[18] kölelik, zorla din değiştirme ve kadın sünneti gibi uygulamaların dini olarak kutsanmaları kadar, insanlığa büyük faydalar sağlayan bilimsel teknolojilerin dini kınamalarına dair doğum kontrol yöntemlerini, (iddiaya göre insan haysiyetini çiğneyen)[19] tüp bebek uygulamasını, cesedin bölünmesini (diseksiyonunu) (1300'de Boniface VIII)[20] ve

18 1 Timothy 2:8-11'e göre, kadınların sessizce öğrenmeleri ve erkeklere ses çıkarmadan boyun eğmeleri icap eder.

19 1968'de Papa 6. Paul her ikisi de evlilik akdinin doğasında/özünde olan birleştirici değer ve doğurgan değer arasında Tanrı tarafından kurulmuş, insanoğlunun kendi inisiyatifiyle koparamayacağı ayrılmaz bağ nedeniyle, (vazektomi ve tüplerin bağlanması gibi) tüm sterilizasyon tekniklerinin yanı sıra prezervatifleri, rahim içi araçları, hap ve bantları kapsayan bütün doğum kontrol yöntemlerini yasaklayan *Humanae vitae* ("İnsan hayatına dair") başlıklı bir genelge yayımladı (*Humanae vitae* II.12). *In vitro* döllemeyi [tüp bebek] yasaklarken de aynı argümanı kullandı. (Burada *Humanae vitae*'nin resmi İngilizce çevirisinden alıntı yapıldı, resmi İngilizce çeviriye şu linkten çevrimiçi olarak ulaşılabilir: www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_en.html.) *Catholic Insight* In vitro döllemenin üremenin haysiyetinin ve evlilik kurumunun aleyhinde olduğunu açıklamaktadır. Bkz. John B. Shea, MD, "What the Church teaches about human reproduction", *Catholic Insight*, Eylül, 2006, çevrimiçi erişim: www.catholicinsight.com/online/church/humanae/article_684.shtml. Avustralyalı hekim John Billings'e göre "bu ahlaki inanç [cinselliği ve muhtemel üremeyi ayırma] günümüzdeki çocuk karşıtı bir toplum/çevre tarafından üretildi." Bkz. John Billings, MD, *Gift of Life and Love*, Apostolate of Catholic Truth, 6. Basım, 1997, Fr. Joseph Hattie, "The prophecies of Paul VI," *Catholic Insight*, Temmuz/Ağustos 2003'ten alıntılandı, çevrimiçi erişim: www.catholicinsight.com/online/church/humanae/article_131.shtml). 1968 genelgesinde 6. Paul şöyle devam ediyor: "Sonuç olarak, hayat verme sorumluluğunun erkeklerin keyfi kararına bırakılması gerektiğine istekli olmadığımız sürece, erkeğin kendi bedeni ve doğal işlevleri üzerindeki gücünün, ötesine geçmenin yanlış olduğu, belli sınırları olduğunu kabul etmek zorunda kalırız – ister bir birey ister bir kamusal otorite olarak hiç kimsenin, sınırları yasal bir şekilde geçemeyeceği söylensin (*Humanae vitae*, II.17). Kanada kırsalında büyüyen bir çocuk olarak, birçok ailede aile büyüklüğünü kontrol etme acizliğinin neden olduğu tarifsiz sefalete kendim tanık olduktan sonra, bu iddiaları ahlaki olarak şaibeli buluyorum. Pek çok eğitimli Katolik, doğum kontrolü aleyhindeki bu görevi görmezden geldiğinden, sağduyu genel olarak burada da geçerlidir.

20 Boniface'in papalık fetvası, *Detestande feritatis* ("Yıpranmış Yaralara Dair") 1300'de vücudun bölünmesini yasakladı ve bunu kendiliğinden bir ceza olarak aforoz etme ve dini bir cenaze törenini reddetme suretiyle şiddetli bir şekilde yaptı. Bazı tarihçiler, Boniface'in amacının yalnızca ölü Haçlıların arkadaşlarının kemikleri çıkarmasını, kaynatmasını ve defin için eve geri getirmesini yasaklamak olduğunu savundu. Örneğin bkz. Daniel Boorstin, *The Discoverers*, New York: Random House, 1983. Daha yeni ve daha kapsamlı bir tarihsel analiz, haçlılar ile pek ilgisi olmayan ve oldukça geniş bir şekilde uygulanması amaçlanan çok daha karmaşık bir hikâyeyi ortaya

canlı donörlerden organ bağışını (Papa Pius XII, 1956) içeren bol miktarda başka örnek var.

Bu tarihsel ara dönemlerin bir bölümü, Tanrı'nın ne istediğini bilme iddialarının ahlaki çöküşe karşı bir garanti olmadığıyla alakalıdır. Tevazu, kişinin dini eğilimleri veya ahlaki inançları ne olursa olsun, kuşkusuz yerindedir. Bununla birlikte, esas nokta şu ki, teknolojinin yararları açık ve kanıtlanabilir olduğunda ahlaki tutumlar değişebilir. Bir teknolojinin yararları açık hale geldikçe, çok sayıda insanı hastalığın sefaletine katlanmanın sağlığın faydalarından yararlanmaya ahlaki olarak üstün olduğuna ikna etmek gittikçe daha da zorlaşıyor. Bununla birlikte, ideoloji ahlaki kesinliğe ne kadar bağlı olsa da, bir teknolojinin faydaları bir kez açıkça gösterildikten ve makul düzenlemeler yürürlüğe konduktan sonra genellikle çadırını sessizce toplama eğilimindedir. Ahlaki katiyetin kendisi, tarafsız, aklı başında insanların uzlaşmasına ve müzakerelerine taş koyduğunda ahlaki bir tehdit haline gelebilir.

Eğer geçmiş deneyim bir kılavuzsa, bu araştırmaların faydaları belirmeye başladıkça kök hücre araştırmaları karşıtlığının da benzer biçimde zayıflayacağını öngörüyorum. Şu anda bile, diyabetli bebekleri olan ebeveynler mikroskobik bir döllenmiş yumurtanın bir kişi olduğunu inandırıcı bulmuyorlar.

koymaktadır. Diğer şeylerin yanı sıra kanıtlar, hasta bir adam olan Boniface'nin kendi bedeniyle ilgili güçlü bir kaygı duyduğu ve defin öncesi bedenin bölünmesinin oldukça yaygın bir şekilde uygulanmasına karşı derin bir kişisel nefreti olduğu, belki de tamamen ölmeden önce parçalara ayrılabileceğinden korktuğu izlenimini vermektedir. Belki de kendisinin azizlik mertebesine yükseleceğini öngörerek aziz gibi "tazelenme" öğretisi için bölünmenin ne anlama gelebileceğinden endişelenmiş olabilir. Bununla birlikte kararnameyi herhangi bir argüman ileri sürmeden yayımlamasından beri yayımlama sebepleri belirsizliğini koruyor. Her halükârda, kararnamesi sonraki Papalar tarafından hükümsüz kılınmamış olsa da geniş ölçüde görmezden gelindi. Örneğin, Boniface'in halefi 5. Clement, kendisinden kalanların gömülebileceği kiliselerin sayısını en üst düzeye çıkarmak için Adil Philip'e, cesedinin bölünmesi iznini verdi. Bkz. Katherine Park, "The Criminal and the Saintly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy", *Renaissance Quarterly* 47:1, Bahar 1994, ss. 1-33 ve Elizabeth A.R. Brown, "Authority, the Family, and the Dead in late Medieval France", *French Historical Studies* 16:4, Sonbahar 1990, ss. 803-832. Boniface'in papalık fetvasını Laticeden İngilizceye çevirdiği için ve benim taslağımın kapsamlı okuması ve eleştirisi için Michael Satark'a çok teşekkür ederim.

Sarı nokta hastalığı olup yirmisinde kör olan biri ya da on beşinde kuadripleji olan biri –görülebilir bir nöronun değil– farklılaşmamış bir hücre yumağının haklar ve yükümlülükler açısından gerçekten kendisiyle eşit olmasını mantıklı bulmuyor. Ben bunları yazarken son araştırmalar, yeni doğmuş fare yavrularından alınan retina hücrelerinin, retinası hasar görmüş farelerin gözlerine enjekte edildiğinde, mevcut retinal hücrelere bağlandıklarını ve yeniden işlevsel bir retina oluşturduklarını gösteriyor; bu da merkezi sinir sisteminde hücre replasman tedavisi için şimdiye kadarki en iyi kanıtı sağlıyor.[21] Terapötik yararlar inkâr edilemez hale geldiğinde, İncil metinleri, Tanrı'nın ıstırabı giderecek bilimsel ilerlemeleri onayladığını göstermek için, tıpkı anestezi ve aşılama konularında olduğu gibi, yeniden yorumlanacaktır. Döllenmiş bir elma çekirdeği nasıl ki bir elma ağacı ve döllenmiş bir tavuk yumurtası nasıl ki bir tavuk değilse, döllenmiş bir yumurtanın da bir kişi olmadığı açık bir biçimde görülecektir. Sinir sistemi gelişiminin de, döllemenin üremede önemli bir adım oluşu kadar önemli olduğu kabul edilecektir. Nöral gelişimin, bir insanın ne zaman var olmaya başladığı üzerinde uzlaşma sağlamada çok daha önemli olduğu ortaya çıkacaktır.[22] İyi düzenlenmiş kök hücre araştırmalarını destekleyen dini liderler taraftar toplayacaklardır. Sağduyu galip gelecektir.

Neden bunun mümkün olduğuna inanıyorum? Çünkü ideoloji insan sağlığı ve gelişimi için bariz faydalarla çeliştiği zaman, eğer bu yavaş gerçekleşirse, sağduyu tipik olarak galip gelir.

Yani, *pratik* anlamda, insanoğlunun modern biyomedikal teknolojilerin zorluklarına göğüs germede ve onun, insan haysiyetine getireceği tehdit-

21 Bkz. Robert E. MacLaren, R.A. Pearson, A. MacNeil, R.H. Douglas, T.E. Salt, M. Akimoto, A. Swaroop, J.C. Sowden ve R.R. Ali, "Retinal repair by transplantation of photoreceptor precursors", *Nature* 444, 2006, ss. 203-207. Aslında normal olan milyonlarca insan, maküler dejenerasyon veya retinit pigmentozadan etkilenmekte ve kör olmaktadır.

22 Robert Pasnau açısından Aquinas Tanrı'nın, "akılsal ruhu", hazır olmayan bir bedene koymayacağına ve gelişen insan fetüsü bedeninin, gebeliğin yaklaşık üçüncü ayına kadar akılsal ruh için hazır olmadığına inanmıştı. Bu zamanı seçmişti, çünkü fetüs üçüncü aydan itibaren hareket etmeye başlar. Bkz. Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of* Summa theologiae *1a 75-89*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

lerden faydacı biçimde kaçınırken, bu teknolojilerin muazzam ürünlerini toplamada genellikle başarı sağlayacağına inanıyorum. Ancak, bazılarının kafasında insan haysiyeti ve modern bilimle ilgili teorik bir sorun kalır: Kimileri evrim teorisi, nörobiyoloji ve genetik tarafından ahlaki davranışımızın ve nasıl ortaya çıktığının bir açıklamasının verilebilmesi halinde insan haysiyetinin kendisinin geçiştirileceğinden korkuyor. Bir sonraki bölümde bu soruya eğileceğim.

V. Eğer etik, genlerimiz tarafından sağlanan sosyal içgüdülerden köken alıyorsa, bu, insan haysiyetinin gerçek olmadığı anlamına gelmez mi?

Zaman zaman biri şunu öne sürebiliyor: Eğer düşüncelerimiz ve fikirlerimiz yalnızca beynin ve onun faaliyetlerinin ürünüyse, o zaman gerçek olamazlar — hakikaten gerçek olamazlar.

Kral Lear'daki çılgın sahneyi hatırladığımızda, bir basket attığımızda, vapuru yakalamak için koştuğumuzda, "Greensleeves"i mırıldandığımızda veya bir çiçeğin altınbaşak olduğunu fark ettiğimizde bu neticeden beyindeki nöron ağı sorumludur. Başarılan şey hiçbir suretle tek bir nöron sonucu değildir. Başarılan şey hiçbir suretle fiziksel olmayan bir ruh sayesinde değildir.[23]

Temsiller –daha çok da algı, düşünce, emosyon, motor planlamadakiler– çok sayıda nörona, memeliler için tipik olarak milyonlarca nörona dağıtılmıştır. Ritmik yürüme davranışı, çiğneme, nefes alıp verme ve benzerleri bile tek bir "ritmik jenaratörün" ürünü değil, çok sayıda nöronun etkileşiminden doğan bir beliren özelliktir (*emergent property*). Beliren özellik derken acayip veya metafizik bir şey kastetmiyorum. Yalnızca, niteliğin hem şebekedeki nöronların içsel niteliklerinin hem onların etkileşimlerindeki dinamiklerin bir fonksiyonu olduğunu kastediyorum. Bunun bir şebeke

23 Bkz. Paul M. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996 ve Patricia S. Churchland, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002.

niteliği olduğunu söylemek istiyorum.[24] Şebeke fenomenin üretildiği nöral mekanizmayı sağlıyor.

Şebekelerin etkilerini sağladığı mekanizmaların ortaya çıkarılması korkunç derecede karmaşıktır. Yine de nörobilim renkleri, uzaydaki konumları, hareket etme kararını, kokuları, sesleri ve zamanda geçen süreyi (*temporal durations*) temsil etmek için nöronların müşterek olarak birlikte çalışma hikâyesinin parçalarını birleştirmeye başlıyor. Hikâyenin büyük bölümüne hâlâ erişememiş olsak da nöron topluluklarının bunları bu şekilde nasıl temsil ettiği hakkında çok şey bilinmektedir.

Dolayısıyla ilk nokta basit: temsiller şebeke nitelikleridir. Şimdi geldiğim ikinci nokta, sosyal dünyanın temsillerinin de şebeke nitelikleri oluşu ve bunların da gerçek oluşu ve de davranışa aracılık ettikleri. Elbette ki eğer hayvan için bir sosyal dünya yoksa (örneğin diğerlerinden tamamen izole edilmişse) o zaman temsil edecek bir sosyal dünya da olmayacaktır.

Şempanzelerin başkalarının amaçlarını temsil ettiği gösterilmiştir; bir şempanze, başka bir şempanzenin, kendi bakış açısından görebildiklerini ve göremediklerini temsil edebilir.[25] Şempanzeler sosyal yapının hassasiyetlerinin temsiline sahiptir ve yavruların kimin yavrusu olduğunu bilirler. Genç erkekler alfa erkeği tarafındaki bir zayıflığı temsil ederler ve bu durumda topluluğa egemen olmak için bir mücadele düzenlerler. Bir arbedeye katılanlar, normal serotonin seviyelerinde, kavgadan çekilmenin ne zaman basiretli bir davranış olacağını temsil ederler. Bu kognitif faaliyetler nöral ağlardaki nöronların düzenlenmiş aktivitelerinin işlevidir. Bir başka hayvanın tımarlanma talebinde bulunma niyetinin temsili bir yiyecek zulasının konumunun temsili ya da hareketin temsili kadar gerçektir. Tek bir nöronun faaliyeti kadar bütünüyle gerçektir; bu ise sadece bağdaşık bir ağın içinde organize ol-

24 Bunun en iyi açıklaması için bkz. Carl F. Craver, "Beyond reductionism: Mechanism, multifield integration and the unity of science", *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 36, 2005, ss. 373-396 içinde.

25 Michael Tomasello, Josep Call ve Brian Hare, "Chimpanzees understand psychological states: The question is which ones and to what extent", *Trends in Cognitive Science* 7, 2003, ss. 153-156.

muş çok sayıda nöronun aktivitesiyle gerçekleşmektedir. Bütün bunların tam olarak nasıl olduğunu detaylı biçimde anlamayı hâlâ başaramıyoruz, fakat her yıl sorunları daha da çözülebilir hale getiren yeni gelişmeleri getiriyor.[26]

İnsanlar gibi sosyal hayvanlar bir diğerini saygın bir muameleye layık olarak temsil ettiklerinde, bu kognitif/emosyonel durum nöron ağları tarafından gerçekleştirilir. Yüksek derecede soyut fikirlerin (örneğin sonsuzluk) ve karmaşık düşüncelerin (örneğin ipotekler) temsilleri muhtemelen dilin kullanımına bağlıdır, fakat dilsel temsiller yine de hâlâ nöral ağların işidir. Hedefler, niyetler, duygudaşlık, saygı, hakkaniyet, nezaket, istismar ya da kölelikle ilgili sosyal temsiller diğer başka temsiller kadar gerçektir.

Dahası, dikkat edin, birçok temsil kesin veya belirli değil, tipik olarak belirsiz sınırlara sahip temsillerdir. Ne öğrenildiğine bağlı olarak, şeylerin öğrenileceği sayısız yol içinde, bir kimsenin gelgitlerin doğası veya tuvalet eğitimi veya sosyal adaletle ilgili temsili değiştirilebilir – düzeltilebilir, çoğaltılabilir, derinleştirilebilir. Üç yaşındaki birisinin "hakkaniyet" anlayışı Abraham Lincoln'unkinden daha az zengin ve daha az ayrıntılıdır.[27] Zaten bu temsillerin gerçekliği olmadığı sonucuna varmak nörobilimin basitçe yanlış anlaşılmasıdır, çünkü adalet, ahlak, haysiyet ve benzeri temsillerin altında yatan biyolojik bir temel vardır.

Bu tür ahlaki temsillerin gerçek olduğu kabul edilse bile, bazı gözlemciler zihinsel faaliyetin nörobilim tarafından işaret edilen (ve giderek artan oranda bildirilen) nedensel açıklamasının özgür iradeye olan inancımızı ve ahlaki sorumluluğumuzu baltalayacağından endişe ediyorlar. Fakat bu da, iddia ediyorum ki, bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır.

26 Carl F. Craver ve William Bechtel, "Mechanisms and mechanistic explanation", Sahotra Sarkar ve Jessica Pfeiffer (ed.), *The Philosophy of Science: An Encyclopedia* içinde, New York: Routledge, 2005.

27 Tanya Behne, Malinda Carpenter ve Michael Tomasello, "One-year-olds comprehend the communicative intentions behind gestures in a hiding game", *Developmental Science* 8, 2005, ss. 492-499.

VI. Eğer kararlarım ve seçimlerim beyin faaliyetinin ürünüyse ve beyin nedensel bir makineyse, herhangi bir şeyden sorumlu olur muyum?

Basitleştirerek başlayayım. Bir bireyi sorumlu tutma konusundaki temel nokta en nihayetinde gruptaki bireylerin güvenlik ihtiyacına dayanır. Sosyal özelliklerin bir topluluğa yayılmasına olanak veren koşulları mantıken iyi anlayabiliyoruz ve bunlar kimin sosyal olarak tehlikeli bireyler olduğunu tespit etme ve hatırlama kapasitesini ve onları cezalandırma istekliliğini –yanı sıra bu zahmetli cezalandırma işinin yükünü paylaşmayacak kişilerin de cezalandırılmasını içerir.[28]

Darwin, *İnsanın Türeyişi*'nde "Yüksek düzeyde yurtseverlik, itaatkârlık, mertlik ve duygudaşlık ruhuna sahip çok sayıda üyesi olan, birbirlerine yardıma ve kendilerini ortak iyi için feda etmeye her zaman açık bir kabile diğer kabilelerin pek çoğuna galip gelir ve bu doğal seçilimdir,"[29] dediğinde hikâyenin özünü doğru anlamıştı.

Tek eşli çift bağlanması ipek maymunları, Kanada kazı ve tarla fareleri gibi belli türlerde tipiktir. Bu davranış, İlahi Yasa ya da Salt Akıl kendi evrensel kurallarını emrettiği için değil, monogaminin onların yaşam kurma şekillerindeki kullanışlılığı sayesinde mevcuttur. Türler çoğu bireyin beyninin limbik yapılarında oksitosin ve vazopresin peptidleri için yüksek konsantrasyonda reseptöre sahip olacağı şekilde evrimleşmektedir.[30] Limbik yolaklar dopamin-aracılı ödül sistemiyle (başlıca ventral tegmental alan ve nükleus akumbens) bağlantılıdır. Böylece bir çift fare çiftleştiğinde her biri aldığı büyük zevki belli bir eşle bağdaştırır. Sosyal hayvanlarda (insanlar dahil), akrabalara bağlanmak muhtemelen aynı biyokimyasal yolakları içermektedir.

28 Bkz. Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instinct and the Evolution of Cooperation*, New York: Viking, 1996.

29 Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2. Baskı, New York: Appleton, 1909 [1877], Bölüm V, s. 135.

30 Larry J. Young, Brenden Gingrich, Miranda M. Lim ve Thomas R. Insel, "Cellular mechanisms of social attachment", *Hormonal Behavior* 40, 2001, ss. 133-138.

Esasen, (en geniş anlamıyla) hilekârların cezalandırılması bir gerekçeye sahiptir, çünkü işbirliği ve paylaşım gibi sosyal özellikler hilekârlar cezalandırılmadıkça bir topluluğa yayılamaz. Cezalandırma eğilimlerinin de ödül sistemindeki dopamin, frontal yapılardaki serotonin ve limbik yapılardaki oksitosin gibi nöral modülatörler tarafından düzenleniyor olması muhtemeldir. Cezalandırmanın kati doğası –dışlama, dayak, ısırma ya da her neyse– insanlar gibi bazı türlerde müzakere ve kültürel standartlar meselesi olabilir.

İnsan grupları cezalandırma şeklinin özel koşullar altında daha yakından bakmayı gerektirdiğini de çeşitli derecelerde bilirler. Özel koşullar istemsiz olarak intoksike olmuş olmayı, çok genç olmayı, uyurgezerliği, epileptik nöbet geçiriyor olmayı veya ciddi beyin hasarını içerebilir. Delilik yargı sistemleri için her zaman karmaşık bir konu olmuştur ve kamu güvenliği için bir gereklilik olduğu konusunda mutabakat yaygın olmasına rağmen, bu hâlâ böyle.[31]

Zihinsel bozuklukların, bazıları bireyi sadece eksantrik hale getiren, bazılarıysa gerçekliğin temsilini, gözetim altında bakımın şart olacağı ölçüde çarpıtan birçok biçimi vardır. Bu delilik biçimlerinin nasıl teşhis edileceğine ya da cezai yükümlülüğün tam olarak ne zaman azaltılacağına dair kolay cevaplar yoktur. Birçok vakada, adaletin gerektirdiği şey de hiç açık değildir. *Etik Beyin* kitabında Michael Gazzaniga delilik ve cezai yargıyı ilgilendiren meselelerin deli olarak sınıflandırılanların ve sınıflandırılmayanların beyinlerindeki farklılıkları tespit edebildiğimizde bile kolaylaşmayacağını belirtiyor.[32] Esas olarak, cezai ehliyeti olmayanlar için yapılmış akıl hastanelerinin normal hapishaneler kadar güvenli olması gerekeceği ve birçok insanın cezalandırılma ihtimalinin –deliliğe rağmen– güçlü bir caydırıcı görevi gördüğüne inanması nedeniyle, zannediyorum Gazzaniga haklı.

31 Bkz. Owen D. Jones ve Timothy H. Goldsmith, "Law and Behavioral Biology", *Columbia Law Review* 105, 2005, ss. 405-502.

32 Michael Gazzaniga, *The Ethical Brain*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Her halükârda, nörobilimin insan davranışına ve onların nedenlerine dair kavrayışları tarafından baltalanmış olmaktan çok uzakta, ahlaki hayatımızın nörolojik dayanağını daha iyi anladıkça ahlaki sorumluluk aslında daha sağlam ve daha gerçekçi bir temele oturtulur.

Sonuç

Türümüzün tüm üyelerine haysiyetli davranmak, kesinlikle saygıdeğer bir amaç. Ancak, tüm düşünceli insanların temkinli olacakları şey –tarihsel bir olgu olarak– böyle bir ilkeyi benimseyenlerin kendi insan haysiyeti anlayışlarını başarıya ulaştırmak için zorlayıcı, hatta bazen vahşi denecek derecede zorlayıcı eyleme başvurmaya sıklıkla hazır olmalarıdır. Bu zorlama, başkalarının rahatıyla tamamen alâkasız olan özel ahlaki konularda bile uygulanabiliyor. Din adına, sözde tanrıtanımazlar yakıldı, kâfirler avlandı, özel hayatlar ihlal ve perişan edildi, şehirler yağmalandı ve barış yıkıldı. Kendi iyiliğiniz için ve kendi haysiyetiniz adına, korkunç acılar çekmeniz gerektiği ve suiçeğine, Parkinson hastalığına veya omurilik felcine boyun eğmeniz gerektiği tartışmaya açılabilir.

Diğerlerini dinleyecek ve insani gelişmeye elverişli olan barışçıl bir uzlaşma için çalışacak sakin ve hoşgörülü bir insana göre Tanrı'nın insan haysiyetiyle ilgili sözümona neyi istediği ve neye niyet ettiği hakkındaki sarsılmaz kesinliğini sağa sola tehdit edercesine sallayan ahlaki dogmacılardan korkacak daha çok şeyimiz var. Biri bir olguyla ilgili kesinlik iddiasında bulunursa, iddiasını her zaman kanıtlar karşısında sınayabiliriz. Buna karşın, biri Tanrı'nın neye niyet ettiğine dair katiyetini ifade ederse, onun iddiasını sınamak daha zordur. Her durumda, emin olmanın kendisini hakikate sahip olduğunun kesin kanıtı addetmek insanın tevazusuyla çelişecektir.

Çeviren Kaan Özkan

Kaynakça

Behne, Tanya, Malinda Carpenter ve Michael Tomasello, "One-year-olds comprehend the communicative intentions behind gestures in a hiding game", *Developmental Science* 8, 2005, ss. 492-499.

Billings, John, *Gift of Life and Love*, Apostolate of Catholic Truth, 6. Basım, 1997.

Boorstin, Daniel, *The Discoverers*, New York: Random House, 1983.

Bowles, Samuel, "Group Competition, Reproductive Leveling and the Evolution of Human Altruism", *Science* 314, 2006, ss. 1569-1572.

Brown, Elizabeth A.R., "Authority, the Family, and the Dead in late Medieval France", *French Historical Studies* 16:4, Sonbahar 1990, ss. 803-832.

Casebeer, William D., *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2001.

Champagne, Frances P. ve James P. Curley, "How social experiences influence the brain", *Current Opinion in Neurobiology* 15, 2005, ss. 704-709.

Churchland, Paul M., *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996.

Churchland, Patricia S., *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002.

Churchland, Patricia S., "Of gangs and genocide: Chimp behavior provides clues to the neural basis for aggression in humans", *Science and Theology News*, 11 Ağustos 2006.

Craver, Carl F., "Beyond reductionism: Mechanism, multifield integration and the unity of science", *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 36, 2005, ss. 373-396.

Craver, Carl F. ve William Bechtel, "Mechanisms and mechanistic explanation", Sahotra Sarkar ve Jessica Pfeiffer (ed.), *The Philosophy of Science: An Encyclopedia* içinde, New York: Routledge, 2005.

Darwin, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2. Baskı, New York: Appleton, 1909 [1877].

Eaton, Fran, "HPV Vaccine Effort Encounters Strong Opposition", *Health Care News*, 1 Haziran 2007.

Gazzaniga, Michael, *The Ethical Brain*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Guyon, Janet, "The Coming Storm Over a Cancer Vaccine", *Fortune*, 31 Ekim 2005, s. 123.

Hattie, Fr. Joseph, "The prophecies of Paul VI," *Catholic Insight*, Temmuz/Ağustos 2003.

Insel, Thomas R. ve Russell D. Fernald, "How the brain processes social information: Searching for the social brain", *Annual Review of Neuroscience* 27, 2004, ss. 697-722.

Jones, Owen D. ve Timothy H. Goldsmith, "Law and Behavioral Biology", *Columbia Law Review* 105, 2005, ss. 405-502.

MacKenzie, Deborah, "Will Cancer Vaccine Get to All Women?", *The New Scientist*, 18 Nisan 2005.

MacLaren, Robert E., R.A. Pearson, A. MacNeil, R.H. Douglas, T.E. Salt, M. Akimoto, A. Swaroop, J.C. Sowden ve R.R. Ali, "Retinal repair by transplantation of photoreceptor precursors", *Nature* 444, 2006, ss. 203-207.

Mill, John Stuart, *On Liberty*, Gertrude Himmelfarb (ed.), London: Penguin, 1974 [1859].

Park, Katherine, "The Criminal and the Saintly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy", *Renaissance Quarterly* 47:1, Bahar 1994, ss. 1-33.

Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of* Summa theologiae *1a 75-89*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Ridley, Matt, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, New York: Viking, 1996.

Shea, John B., "What the Church teaches about human reproduction", *Catholic Insight*, Eylül, 2006.

Sickler, Shannon Colavecchio-van, "Vaccine bill finds tough opposition", *St. Petersburg Times*, 26 Şubat 2007.

Spee, Friedrich von Spee, *Cautio Criminalis, or a Book on Witch Trial*, çeviren Marcus Hellyer, Charlottesville, Virginia: University of Virginia Press, 2003.

Tomasello, Michael, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Tomasello, Michael, Josep Call ve Brian Hare, "Chimpanzees understand psychological states: The question is which ones and to what extent", *Trends in Cognitive Science* 7, 2003, ss. 153-156.

Tomasello, Michael, Malinda Carpenter, Josep Call, Tanya Behne ve Henrike Moll, "Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition", *Behavioral and Brain Sciences* 28, 2005, ss. 675-691.

Waal, Frans de, *Good Natured: The Origin of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

White, Andrew Dickson, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Gloucester, Massachusetts: Peter Smith, 1978 [1896].

Wilson, Edward O., *On Human Nature*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

Wrangham, Richard W. ve Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origin of Human Violence*, New York: Mariner Books, 1996.

Young, Larry J., Brenden Gingrich, Miranda M. Lim ve Thomas R. Insel, "Cellular mechanisms of social attachment", *Hormonal Behavior* 40, 2001, ss. 133-138.

Deneysel Bulgular Felsefenin Derdine Derman Olmuyor: Zihin Felsefesi ve Sinir Bilimleri Arasındaki İlişkiye Açıklık Kazandırmayı Amaçlayan Birtakım Düşünceler ve Gözlemler*

IŞIK SARIHAN**

Abstract: This article is an attempt in clarifying how philosophy of mind and sciences that are concerned with the brain can contribute to each other. Especially since the advent of "neurophilosophy" in 1980s, the line between the two fields have become blurry, many philosophers have developed an interest in the details of neuroscientific findings and attempted to settle some philosophical disputes in light of these scientific findings. It is, however, not possible to answer philosophical questions via empirical findings, because philosophical disagreements result from disagreements not on an empirical level but on logical, linguistic and conceptual levels, and until these disagreements are settled philosophical theories are able to find room for maneuver where they avoid conflict with scientific findings. I will try to justify this idea by presenting examples from two disputes in philosophy of mind, the dispute regarding whether we are directly or indirectly aware of the mind-external world and the dispute regarding whether mind can be reduced to matter.

Keywords: metaphilosophy, neurophilosophy, philosophical method, philosophy of perception, mind-body problem

* Bu makale "Philosophical puzzles evade empirical evidence: Some thoughts and clarifications regarding the relation between brain sciences and philosophy of mind" isimli makalenin (Sarıhan 2017) çeşitli düzenlemeler de yapılarak Türkçeleştirilmesiyle oluşturulmuştur.

** Central European University – Research Affiliate, ceu.academia.edu/isiksarihan

Bu makale, 03.04.2019 ve 11.06.2019 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Bu makalede, analitik felsefe ile araştırma konusu beyin olan bilimler arasındaki etkileşim ve bu alanların birbiri için arz ettikleri önemle ilgili bazı genel değerlendirmelerde bulunacağım. Söz konusu etkileşimi, bu iki alanın birlikte bazı soruları yanıtlamaya çalışması gibi bir ortak etkinlik olarak değil, bir tarafta felsefenin bilim üzerindeki işlevleri, diğer tarafta bilimin felsefe üzerindeki işlevleri olmak üzere, birbirinden oldukça farklı iki tür olgu olarak ele alacağım. Birinci tür etkileşimi, sinirbilim kuramları, onun genel kuramsal çerçevesi ve sinirbilimin bulgularından yola çıkılarak ortaya atılmış bazı iddialar bağlamında, zihin felsefesinin bir çeşit kavramsal ya da mantıksal yardımcı ya da eleştirmen işlevi görmesi olarak; ikinci tür etkileşimi de sinirbilimin deney ve gözleme dayalı bulgularından yola çıkarak felsefi soruların yanıtlanması, daha doğrusu, iddia edeceğim üzere, başarısız bir yanıtlama çabası olarak değerlendireceğim.[1] Savunduğum görüşleri gerekçelendirmek için makalede vereceğim örnekler zihin felsefesi ve sinirbilimle sınırlı olsa da bu görüşlerin felsefe-bilim ilişkisinin tümüne genellenebileceğinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Özellikle 1980'li yıllardan, Patricia Churchland'in "nörofelsefe" (1986) ismini koyduğu alanın ortaya çıkışından bu yana, zihin felsefesi alanında çalışan felsefecilerin kayda değer bir kısmı sinirbilim ve sinirbilimle ilişkili diğer bazı bilimlerin bulgularını daha yakından takip etmeye başladı ve bu bulgulardan yola çıkarak felsefe alanında tartışılan bazı soruları yanıtlamaya çalıştı.[2] Nörofelsefenin ortaya çıkışından önce felsefeciler sinirbilimdeki gelişmelerle ilgilenmiyor değildi, ama o dönemde sinirbilimin keşiflerinin karmaşık ayrıntılarıyla ilgilendikleri de pek söylenemez.

1 "Deneysel felsefe" adı verilen ve hâlâ nispeten yeni bir uğraş olan felsefi cereyana burada değinmeyeceğim. Deneysel felsefenin iddiaları sosyolojik, antropolojik ve psikolojik deney ve gözlemlere dayansa da deneysel felsefe ile felsefi sorular arasındaki ilişki, bildiğimiz felsefe-bilim ilişkisinden farklı ve bu yazının kapsamı dışında kalıyor.

2 Örneğin, Valerie G. Hardcastle, *The Myth of Pain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1999; Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003; Antti Revonsuo, *Inner Presence: Consciousness as a Biological Phenomenon*, Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

Bu yazıda, sinirbilimin bulgularına dayanarak felsefi soruları yanıtlama girişimlerinin sistematik olarak başarısız olduğu ve olmaya da mahkûm olduğu görüşünü savunacağım. Zihin felsefesi alanındaki tartışmaların deney ve gözleme dayalı bulgular aracılığıyla sonuca kavuşturulamamasının sebebi, aşağıda ayrıntılı olarak tartışacağım üzere, sinirbilimin bulgularıyla ilgili bir yetersizlikten ya da genel olarak "bilim" dediğimiz uğraşın bir yetersizliğinden kaynaklanmıyor. Felsefi fikir ayrılıklarının gözlem ve deneye dayalı bulgular aracılığıyla giderilememesi, şimdilik biraz metaforik olarak ifade edecek olursak, deney ve gözleme dayalı hangi veriyi ortaya koyarsak koyalım felsefi soruların o veriden kaçabilmesi, yani felsefi kuramların o veriyle çelişmeyecek bir manevra alanı bulabilmesinden kaynaklanıyor. Eğer "felsefi" dediğimiz soruların deney-gözlem yoluyla nasıl yanıtlanabilecekleri saptanabilseydi, yani bir varsayım olarak ifade edilip deneysel bir yöntemle nasıl doğrulanabilecekleri ya da yanlışlanabilecekleri formüle edilebilseydi, zaten bu sorulara "bilimsel" yerine "felsefi" dememiz için ortada bir sebep kalmazdı. Ama felsefe geleneğindeki tartışmalara ve fikir ayrılıklarına baktığımız zaman tam da bunun aksini, yani tartışmaların deney-gözlem yoluyla nasıl çözüleceği formüle edilemeyen sorular etrafında geliştiğini görüyoruz. Felsefi tartışmalarda işin felsefi kısmının çözüme kavuşturulduğu ve kalan boşlukların deney-gözlemle doldurulabileceği durumlarda ise, günümüz bilimlerinin bulgularına dayanan ayrıntıların yine gerekli olmadığını, deney-gözleme dayalı çok daha basit bilgilerin bu boşlukları doldurmak için yeterli olduğunu fark ediyoruz.

Yukarıdaki görüşleri zihin felsefesi alanındaki tartışmalardan iki örneği incelemek yoluyla savunacağım. Bunların ilki, algı felsefesinde yüzyıllardır tartışılan, duyu organlarımız aracılığıyla zihnimiz dışındaki dünyayı algılayışımızın doğrudan mı, yoksa dolaylı mı olduğu sorusu; ikincisi ise "zihin-beden sorunu" adı altında tartışılagelen, basitçe ifade edecek olursak zihnin maddeye indirgenip indirgenemeyeceği sorusu. Bu örnekler üzerinden ana meselemizi, yani bilimin felsefi dertlere derman olup olamayacağı sorusunu tartışmaya geçmeden önce, felsefenin bilim için ne yapabileceği konusuna kısaca değineceğim.

Felsefenin bilim üzerindeki işlevleri

Felsefenin, bilim için bir çeşit yardımcı ya da müfettiş olma işlevi gördüğüne yukarıda değinmiştim. Kıta felsefesi geleneğine baktığımızda bu müfettişlik biçimi, bilimsel kuramların, bilimsel terminolojinin, bilimsel uygulamaların ve bir kurum olarak bilimin toplumsal, siyasi ve normatif yönlerini açığa çıkarmak, bilimin bu açılardan sorunlu yönlerine müdahale etmek şeklinde karşımıza çıkıyor. Bu makalede bağlamımız analitik felsefe geleneği olduğundan Kıta felsefesi ile bilim arasındaki ilişkiye değinmeyeceğim; felsefinin aşağıda değineceğim işlevleri daha çok, analitik felsefe geleneğinde karşımıza çıkan işlevler. (Dolayısıyla, yazının geri kalanında "felsefe" derken analitik felsefeden bahsettiğim anlaşılmalıdır.) Felsefenin bir alanı olan etiğin bilimle ilişkisine de değinmeyeceğim. Etiğin bilim üzerindeki işlevleri (mesela bazı sinirbilimsel deneylerin etik olup olmadığını tartışmak) felsefenin diğer alanlarının bilim üzerindeki işlevlerine kıyasla daha açık seçik olduğundan, bu yazıda irdelemenin gerekli olmadığını düşünüyorum.

Felsefenin bilime olan katkılarından birini, belli bir bilim alanına yeni kavramsal ve terminolojik araçlar kazandırmak (ya da mevcut kavramsal ve terminolojik araçlarını eleştirmek yoluyla iyileştirmek) olarak tanımlayabiliriz. Zihinsel temsil (*mental representation*) kavramının, daha doğrusu bu kavramı merkeze alan kuramsal çerçevenin bilişsel bilimlerde ve sinirbilimde kendine yer edinmesinde felsefecilerin oynadığı rol,[3] özellikle de bu kavramın geçmişe uzanan felsefi arka planı düşünüldüğünde, felsefenin bu işlevine iyi bir örnek olarak gösterilebilir. Ne var ki, bilimsel bir alanın kavramsal dünyasına katkı yapmanın sadece kendini felsefeci olarak tanımlayanların işi olmadığını, bu işin kuramsal alanda çalışan bilim insanları tarafından da yapıldığını not düşmeliyiz. Bilimsel bir araştırmaya ilham verecek bir soru ortaya atmak gibi bir uğraş için de aynı şeyi söyleyebiliriz.

Felsefecileri kuramsal alanda çalışan bilim insanlarından ayıran işlevi, yani bizzat felsefeci olarak bilim üzerinde oynadıkları rolü ise şu şekilde ta-

3 Örneğin, Jerry A. Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

nımlayabiliriz: Bilimsel verilere dayanılarak ortaya atılan bir görüşün aslında bu verilerden *mantıksal olarak* çıkarılamayacağını, yani öncüllerden sonuca giden yolda bir mantık hatası olduğunu tespit etmek ya da kullanılan terminolojide *kavramsal sorunlar* olduğunu, bir kavramın kendi içinde çelişkili olduğunu ya da başka sorunlu nitelikleri olduğunu ortaya çıkarmak. Bennett ve Hacker'ın Sinirbilimin Felsefi Temelleri[4] çalışmasını, bir bilim alanının mevcut kavramsal altyapısını eleştirme uğraşına açık ve net bir örnek olarak gösterebiliriz. Bennett ve Hacker, Wittgensteinci bir bakış açısıyla, günümüz sinirbiliminde kullanılan birçok kavramın bir kafa karışıklığı içerdiğini, gündelik terimlerin yanlış anlaşılmasına dayandığını iddia etmektedirler. Wittgensteinci eleştiriye en basit örnek olarak, "zihin beyindir" ("*the mind is the brain*") önermesine yöneltilen eleştiriyi gösterebiliriz. Bu eleştiriye göre zihnin beyin olduğu anlamsız bir önermedir: Beyin bir nesnedir, zihin ise bir nesne değildir. "Zihin" sözcüğü, fiziksel ya da fiziksel olmayan bir nesneyi ifade etmez. Zihnin bir nesne olduğunu düşünmek, "zihin" sözcüğünün dilbilgisel olarak bir ad olmasından doğan bir kafa karışıklığıdır. Yani "zihin beyindir" önermesi yanlış bir önerme bile değildir, bir kategori hatasıdır (*category mistake*). Bu eleştirinin de biraz daha anlaşılır olmasını sağlayacak başka bir eleştiriye ilerleyen bölümlerde de değineceğim.

Felsefenin bilime olan bu tarz müdahalelerine başka bir örnek olarak, Libet'nin deneyleri etrafında dönen tartışmaları gösterebiliriz. Libet'nin çok tartışılan sinirbilimsel deneylerinin bulguları, belli bir bedensel eylemde bulunmaya karar vermemiz, daha doğrusu bu kararın bilincinde olmamızdan hemen önce beynimizde bu kararı belirleyen bir sürecin başladığını kanıtladığı şeklinde yorumlanmış ve bu sinirbilimsel keşif, özgür irade diye bir şeyin var olmadığına kanıt olarak sunulmuştu.[5] Bazı felsefeciler ise bu çıkarsamanın "özgür irade" kavramının yanlış anlaşılmasına dayandığını iddia ettiler. Bu eleştiriye göre, özgür irade kavramını dikkatli bir biçimde

4 Max R. Bennett ve Peter M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2003.

5 Örneğin, Daniel Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

analiz ettiğimizde görüyoruz ki, bir eylemin özgür iradeyle yapılmış bir eylem olmasını belirleyen ölçütler, o eylemin ortaya çıkış sürecinde karar vermek ya da irade gücü kullanmak (*to will*) tarzı bir zihinsel eylemin farkında olmak gibi ölçütler değil, eylemin baskı altında yapılıp yapılmadığı ya da öznenin düşünce ve istekleriyle bir bütün olarak uyuşup uyuşmadığı gibi ölçütlerdir. Daha somut olarak ifade edecek ve tartışmayı biraz da basitleştirecek olursak, kolunu kaldıran bir kişinin bu eylemi özgür iradesiyle yaptığını söylediğimizde, bu kişinin eylemini özgür kılan şey, bu hareketin bir refleks olarak, geçici bir hezeyanın sonucu olarak ya da bu kişinin kafasına dayanmış bir namlunun zoruyla değil, kişinin kendi istek, düşünce ve amaçlarına uygun olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Kolunu kaldırmaya karar vermek ya da kolunu kaldırmak için "irade gücü kullanmak" gibi anlık bir zihinsel eylemin varlığı ya da içebakış (*introspection*) yoluyla böyle bir zihinsel eylemin farkında olmak, bir eylemi özgür kılan ölçütler arasında değildir. Eğer bu eleştiri doğru ise, Libet ve Wegner gibi sinirbilimciler, özgür irade kavramını, yani "özgür irade" terimiyle ifade edilen şeyi yanlış anlamaktadırlar.[6]

Bilimsel verilerin ya da bilim insanlarının iddialarının üzerinden yapılan benzer birçok tartışmanın daha geniş bağlamına baktığımızda, bu tartışmaların aslında felsefe literatüründe ortaya çıktığını ve buradan bilimsel bağlamlara taşmış olduğunu görüyoruz. Örneğin, ilk olarak felsefeciler tarafından ortaya atılan "nite" (*quale*) terimi, özellikle de 90'lı yıllardan sonra bilimsel çalışmalarda da karşımıza çıkmaya başlamıştır ve bazı bilim insanları nitelerle ilgili çeşitli kuramlar öne sürmüşlerdir.[7] Birçok felsefeciye göre ise, niteleri açıklamaya çalışan bilim insanları boşa vakit harcamaktadır, çünkü

6 Wegner'in çıkarımlarının detaylı bir eleştirisi için bkz. Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, New York: Viking Press, 2003, 8. bölüm; özgür irade kavramının çeşitli felsefi analizleri için de bkz. Tim O'Connor, "Free will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/, 2014.

7 Vilayanur S. Ramachandran-William Hirstein, "Three laws of qualia: What neurology tells us about the biological functions of consciousness, qualia and the self", *Journal of Consciousness Studies* 4, No. 5-6, 1997, ss. 429-458; Gerald M. Edelman-Giulio Tononi, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, New York: Basic Books, 2000.

nite diye bir şey yoktur. Bilinç felsefesinde "temsiliyetçi" (*representationalist*) ya da "yönelimselci" (*intentionalist*) olarak adlandırılan kuramın savunucuları, kimi felsefecilerin "nite" adını koyduğu, duyusal bir deneyim esnasında deneyimlediğimiz ve bilincimizin olduğu iddia edilen niteliklerin, bilinç durumlarının kendisine ait, beynin ya da zihnin yarattığı nitelikler değil, bilinç durumlarının temsil ettiği nitelikler (*represented quality*) ya da bilinç durumlarının yönelimsel nesnelerinin (*intentional object*) nitelikleri olduğunu, yani deneyimimizin nitelikleri değil, deneyimlediğimiz şeylerin nitelikleri olduğunu savunmaktadırlar.[8] Bu eleştiri haklı ise, yani "nite" kavramı bilinç ve duyu durumlarının yanlış bir analizine dayanıyorsa, bazı felsefeciler bilime sorunlu bir kavram hediye etmiş demektir ve başka felsefeciler de bilimi bu kavramdan kurtarmaya çalışmaktadır. Aynı durumu Libet deneyleri tartışmasında da görüyoruz: Örneğin Dennett,[9] özgür iradenin varlığını Libet deneylerinden hareketle reddeden görüşte karşımıza çıkan hatalarda, geçmişi Descartes'a kadar giden bir gelenek görmektedir.

Bilimin felsefe üzerindeki işlevleri

Şimdi ana meselemize, bilimin felsefe üzerindeki işlevi konusuna geri dönebiliriz. Burada, çeşitli bilimsel gelişmelerin yeni bir felsefi soruyu tetiklemesi ya da uygulamalı etik için önem taşıyan bir bulgu sunması türünden işlevleri ele almayacağım. Başta belirttiğim gibi, bu yazıda ilgilendiğim temel soru, deney-gözlem yoluyla elde edilmiş verilerden hareket ederek felsefi bir bilmecenin yanıtlanıp yanıtlanamayacağı sorusu. Bu soruya vereceğim yanıt ise olumsuz. Bu soruya vermemiz gereken yanıtın niye olumsuz olması gerektiğine iki adet vaka incelemesi üzerinden açıklık getirmeye çalışacağım.

8 Alex Byrne, "Color and the mind-body problem", *Dialectica*, vol. 60, No. 3, 2006, ss. 223-244. Bennett ve Hacker gibi Wittgensteincıların nite kavramı eleştirisi de farklı bir gelenekten gelmekle birlikte bu eleştiriyle benzerlik taşımaktadır.

9 Daniel C. Dennett, a.g.e.

Birinci vaka incelemesi: Dolaylı gerçekçilik–doğrudan gerçekçilik tartışması

Tartışmaya zemin oluşturmak için yararlanacağım ilk örnek, bilgi felsefesi ve zihin felsefesinin kesişiminde konumlandırabileceğimiz, "duyu organlarımız aracılığıyla zihin-dışı gerçeklikle ilgili edindiğimiz bilgi doğrudan bir bilgi mi, yoksa dolaylı bir bilgi mi" sorusu; felsefenin ilk dönemlerine, "Platon'un mağarası"na kadar giden bir felsefe tartışması. Dolaylı gerçekçilik (*indirect realism*) olarak adlandırılan görüşü savunan felsefecilere göre, duyu organlarımız aracılığıyla gerçekleşen algısal deneyimlerimiz esnasında doğrudan doğruya farkında olduğumuz şeyler çevremizdeki nesneler ve bu nesnelerin özellikleri değil, zihnimizin yarattığı birtakım aracı (*intermediary*) nesneler ya da niteliklerdir.[10]

Sinirbilimin ve sinirbilime komşu bilimlerin yakın zamanda ilerleme kaydetmesiyle birçok felsefeci ve bilim insanı yüzyıllardır süregiden bu tartışmayı bilimsel bulgulara dayanarak sonlandırmaya çalıştılar ve duyusal algı durumlarının ve süreçlerin işleyişiyle ilgili mevcut deneysel verileri dolaylı gerçekçilik kuramının doğruluğunu kanıtlayacak biçimde yorumladılar.[11] Aşağıda, bilimsel verilerin bu tartışmayı sonlandırmasının niye mümkün olmadığını açıklamaya çalışacağım.

Çağdaş sinirbilimin bulgularına dayanarak bizi dolaylı gerçekçiliğe ulaştırmaya çalışan ortalama bir argümanı şöyle özetleyebiliriz: Belli bir türde herhangi bir algısal deneyimin gerçekleşmesi için belli bir sinirsel durum gerekli ve aynı zamanda yeterlidir. Örneğin, önümüzdeki yeşil bir enginara

10 Geçmişte, zihin ve dış dünya arasındaki bu aracılardan bahsetmek için felsefe literatüründe daha çok "duyu verileri" (*sense-data*) terimi kullanılırdı. Duyu verileri kuramı popülerliğini büyük ölçüde yitirdi. Ama "nite" teriminin, her ne kadar nitelerin varlığını savunan felsefecilerin çoğu, nitelerin duyu verileri tarzı aracılar olduğunu reddetseler de bazen duyu verilerine benzer aracıları ifade etmek için kullanıldığını görüyoruz. (Bu terimin bilinçli olarak bu şekilde kullanıldığı örnekler için bkz. Edmond Wright (ed.), *New Representationalisms: Essays in the Philosophy of Perception*, Avebury Press: Aldershot, 1993 ve Edmond Wright (ed.), *The Case for Qualia*, Cambridge, MA: MIT Press, 2008.)

11 Örneğin, *The Case for Qualia* içindeki deneysel bulgulara odaklı tüm makaleler; Thomas Metzinger, a.g.e.; Antti Revonsuo, a.g.e.

bakarken, enginarın yeşil rengini deneyimlemek için ondan yansıyan ışıkların gözümüze ulaşması ve beynimizin renkleri deneyimlememizi sağlayan bölgelerinde belirli kimyasal-elektriksel durumları tetiklemesi gerekmektedir. Ama önümüzde yeşil bir enginar yokken de aynı beyin durumunun başka şekillerde ortaya çıkması yoluyla, mesela bir rüya ya da halüsinasyon esnasında da yeşil bir enginar görebiliriz ya da bir yanılsama sonucu, rengi yeşil olmayan bir enginarı yeşil gibi görebiliriz. Bu durumların tümünde yeşil rengi deneyimliyoruz. Rüya, halüsinasyon ve yanılsama gibi durumlarda, farkında olduğumuz şey olsa olsa zihnimizin yarattığı bir imge ya da dış dünyaya ilişkin bir içsel model (*internal model*) olabilir. Önümüzdeki yeşil bir enginara baktığımız sıradan bir algısal durumda da, bu imgeleri ya da modelleri ortaya çıkaran aynı sinirsel durumlar yine mevcut olduğu için, doğrudan algıladığımız şey önümüzdeki enginarın kendi nitelikleri değil, birtakım içsel şeylerin nitelikleri olmak zorundadır. Duyu organlarımızın enginarın kendisiyle ilgili bize kazandırdığı algısal bir farkındalık varsa eğer, bu farkındalık içsel (zihinsel) imgelerin, modellerin ya da nesnelerin farkında olmamıza dayanan dolaylı bir farkındalıktır. Bu argümanın geçmişi aslında çağdaş sinirbilimden önceye uzanıyor ve "hata argümanı" (*argument from error*), "halüsinasyon argümanı" (*argument from hallucination*) ve "yanılsama argümanı" (*argument from illusion*) gibi isimler altında karşımıza çıkıyor.

Bu argümanın geçerli bir argüman olduğunu farz edelim ve soralım: Çağdaş bilimlerin bulgularının bu argümanın geçerliliğine yaptığı katkı nedir? Biraz daha teknik terminoloji kullanarak sorarsak, "Dünyayı doğrudan değil, dolaylı olarak algılıyoruz," sonucuna ulaşmamızı sağlayan önermeler içinde hangi önerme güvenilir bir önerme olmak için çağdaş bilimin deneysel bulgularına ihtiyaç duymaktadır? Halüsinasyon argümanı geçerli bir argüman ise, halüsinasyonlar, yanılsamalar ve rüyaların varlığı bu argümanı geçerli kılmak için yeterli görünüyor; bu gibi öznel zihinsel durum ve olayların varlığıyla ilgili bilgimiz çağdaş bilime dayanan bir bilgi değil.

Bu tespiti şimdilik bir kenara bırakalım ve konumuz için daha önemli olan soruyu soralım: Çağdaş bilimlere dayansın ya da dayanmasın, herhangi

bir deneysel bulgu dolaylı gerçekçilik savını kanıtlamada, dolaylı ve dolaysız gerçekçilik arasındaki tartışmayı sonlandırmada bir rol oynayabilir mi? Halüsinasyon argümanının hedeflediği sonuca ulaşmamız için algıyla ilgili bazı terimlerin veya kavramların (mesela "görmek", "algılamak", "deneyimlemek" sözcüklerinin ifade ettiği kavramların) nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bir uzlaşı olması gereklidir, ama ortada böyle bir uzlaşı bulunmamaktadır. Zaten bu felsefi tartışmayı *felsefî* yapan da bu kavramların nasıl anlaşılacağı sorunudur. Yani halüsinasyon argümanı geçersiz bir argümansa eğer, argümanın geçersizliği bu terimlerle veya kavramlarla ilgili bir kafa karışıklığı içermesinden kaynaklanmaktadır, argümana dayanak olarak sunulan önermelerin dayandığı bilimsel bulgularla ilgili bir sorundan değil.

Bu noktayı daha açık seçik hale getirmek için halüsinasyon argümanına yöneltilmiş eleştirilere göz atalım. Halüsinasyon argümanına yöneltilmiş en yaygın eleştirilerden biri, bu argümanın halüsinasyon, yanılsama ve rüya gibi olguların yanlış bir kavramsal analizine dayandığıdır: Halüsinasyon argümanı, halüsinasyon benzeri durumlarda çevremizdeki şeyler olmasa da bir şeylerin farkında olduğumuzu varsaymaktadır, oysaki bu durumlarda bir şey gördüğümüzden ya da bir şeyin farkında olmaktan söz edemeyiz. Halüsinasyon kavramı zaten tam da bir şey *görmediğimiz* durumlar için başvurduğumuz bir kavramdır: Birisinin bir şeyi halüsine ettiğinden bahsettiğimizde, örneğin halüsinasyon gören birisinin halüsinasyonunun içeriğinden bahsederken "yeşil enginarlar görmüş" dediğimizde, burada kastettiğimiz, zihinsel bir imgeyi oluşturan yeşil ve enginar biçimli birtakım içsel nesneleri gördüğü değildir. Böyle bir halüsinasyondan bahsederken ifade etmeye çalıştığımız şey, bu kişiye dünyanın *nasıl göründüğü*, yani *yeşil enginarlar görüyormuş gibi göründüğü*, ama ortada, içsel ya da dışsal, görecek veya algısal olarak farkında olacak bir şey *olmadığı*dır. Farkındalık kavramını daha geniş bir anlamda kullanacak olursak, halüsinasyon gören birisi, dünyayı gerçeğe uygun gören bir kişi için de söyleyebileceğimiz gibi, tabii ki öznel görsel deneyimiyle ya da algısal durumuyla ilgili bazı şeylerin farkında olabilir. Halüsinasyon gören birisi dünyanın kendisine *nasıl göründüğünün*, yani gözünün önünde enginarlar varmış gibi

göründüğünün farkında olabilir; ama bu, dünya ile zihin arasına giren içsel birtakım nesne ya da niteliklerin farkında olma, yani bir nesneyi algılama durumu değildir, zihnin temsilî içeriğinin (*representational content*) farkında olma durumudur. Halüsinasyondan yola çıkarak bütün duyusal algı durumları için bir genelleme yapmak, yani "halüsinasyon görürken doğrudan farkında olduğumuz şey dış dünyanın kendisi olmadığına göre ve iki durumda da aynı türden şeylerin farkında olduğumuza göre, demek ki sıradan algı durumlarında da dış dünyanın doğrudan farkında değiliz" biçiminde akıl yürütmek hatalıdır. Çünkü halüsinasyon durumu bir çeşit öznel deneyim olsa da ve halüsinasyon gören özne bu deneyimin içeriğinin bir anlamda "farkında" olsa da bu algısal ya da duyusal bağlamda kullandığımız anlamda bir farkında olma durumu değildir.[12]

Dikkat ederseniz, halüsinasyon argümanına verilen bu karşı argüman, halüsinasyon argümanının dayandığı herhangi bir bilimsel bulguyu reddetmemektedir: Gözümüzün önündeki yeşil bir enginarı gerçekten gördüğümüzde de, yeşil bir enginarı halüsine ettiğimizde de yeşil rengi deneyimlememiz belli bir içsel, sinirsel etkinliğin varlığını gerektirir ve bu etkinlik her iki durumda da aynı olabilir. Ama buradan yola çıkarak, önümüzdeki enginarla ilgili olan algısal farkındalığımızın dolaylı olduğunu ve beynimizin oluşturduğu "yeşil bir imge"nin doğrudan farkındalığına dayandığını söylemek yanlıştır; çünkü zaten halüsinasyon görmek de "yeşil bir imgenin farkında

12 Yukarıdaki eleştirinin kaynaklarından biri olan ve "temsiliyetçilik" (ya da "yönelimselcilik") adıyla anılan felsefî kuram, dolaylı gerçekçiliği savunan bir pozisyon gibi anlaşılma potansiyeli olmakla beraber aslında dolaysız gerçekçiliği savunan bir kuramdır. Bu kuramlara göre, deneyimsel durumlar temsilî durumlardır ve dış dünyayı temsil etme aracılığıyla dış dünyayı algılamamızı sağlarlar. Ama dış dünyayı algılamamız *önce bu temsilleri algılama* yoluyla gerçekleşmemektedir. Bu açıdan zihinsel temsiller, resim, yazı ya da harita gibi temsillerden farklıdır. Bu temsillerin içeriği, yani neyin temsil edildiği hakkında bilgi edinmemiz, harflerin şekilleri ya da boyanın rengi gibi bu temsillerin bazı içkin (*intrinsic*) özelliklerini algılayıp anlamlandırma yoluyla gerçekleşmektedir. Oysa zihinsel temsiller bize doğrudan doğruya temsil edilen şeyi sunmaktadır. Yeşil rengi deneyimlediğimizde, yani beynimizde yeşil rengi temsil eden bir durum etkin hale geldiğinde, bu temsilin gerçekleşmesini sağlayan durumun içkin özelliklerinin (örneğin beynin elektriksel ya da kimyasal durumunun) farkında değiliz.

olmak" değildir. Halüsinasyon ve benzeri durumlarda dışsal olmasa da yine de bir tür nesnenin farkında olduğumuz düşüncesine, dolaylı gerçekçiliği sinirbilimsel bulgularla gerekçelendirmeye çalışılmanın yaygın hale gelmesinden çok önce, J.J.C. Smart tarafından bir isim bile konmuştur:[13] "Görüngüsel yanılgı" (*phenomenological fallacy*). Bu terim yakın zamanda Metzinger tarafından "görüngüsel nesneleştirme hatası" (*error of phenomenological reification*) adıyla güncellenmiştir.[14] Bu hata, bir kimsenin halüsinasyon ya da yanılsama gibi durumlarda dile getirdiği "yeşil bir enginar görüyorum" türünden ifadeleri bu kişi sanki içsel bir ekranda yeşil bir nesne görüyormuş gibi yorumlama hatasıdır. Yani dünyanın bir kimseye öznel olarak nasıl göründüğünden bahsederken, göze göründüğü ifade edilen şeylerin dış dünyadaki nesneler olamayacağı durumlarda, bu şeylere başka türlü bir somut varlık kazandırmaya çalışma sonucu ortaya çıkan bir kafa karışıklığıdır.

Yukarıdaki tartışmalarda kimin haklı kimin haksız olduğu, dış dünyayı algılamamızın dolaylı mı dolaysız mı olduğu, bu yazının bağlamında bizi ilgilendirmiyor. Amacım, felsefi fikir ayrılıklarının deney ve gözleme dayalı veriye karşı nasıl direnebildiklerini ve bu türden verilerin yardımıyla nihayete erdirilmelerinin niçin mümkün olmadığını göstermek. Felsefi soruların çağdaş bilimsel bulgularla yanıtlanabileceği savının bir ikilemle karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz: Bu sorular ya kavramsal-dilsel-mantıksal anlaşmazlıklar nedeniyle yanıtlanamıyor ya da tartışmanın kavramsal-dilsel-mantıksal kısmı çözülüp soruyu deneysel bir soru olarak formüle ettiğimizde, dünyayla ilgili çok basit ve temel bilgilerimizin bu soruyu cevaplamak için yeterli olduğunu, çağdaş bilimlerin bize sunduğu detaya ihtiyacımız olmadığını görüyoruz.

Sıradaki vaka incelememizin konusu zihnin maddeye indirgenip indirgenemeyeceği tartışması.

13 J.J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review* 68, 1959, ss. 141-156.

14 Metzinger bu güncellemeyi yaptığı ve benlik (*selfhood*) olgusunu konu aldığı eserinde, benlikle ilgili kuramlarını bu hataya odaklanarak geliştirmekle birlikte, algı durumları için dolaylı gerçekçiliği savunduğu izlenimini veren Platoncu ifadeler kullanmakta, yani kendisi aynı hataya düşmektedir. Thomas Metzinger, a.g.e.

İkinci vaka incelemesi: Zihin-beden sorunu

Özellikle son birkaç yüzyıldır felsefenin odağında olmuş meselelerden biri olan zihin ve beden (ya da zihin ve madde) arasındaki ilişki meselesiyle ilgili en yaygın felsefi görüşleri şöyle sıralayabiliriz: Zihnin ve maddenin birbirinden bağımsız olarak var olabilen iki farklı töz olduğu (töz ikiciliği/*substance dualism*); zihinsel özelliklerin fiziksel tözün özellikleri olmakla beraber fizik bilimlerinin konusu olan özelliklere (örneğin beynin elektriksel-kimyasal özelliklerine) indirgenemeyeceği (özellik ikiciliği/*property dualism*); zihinsel özelliklerin fiziksel özellikler olup fizik bilimlerinin konusu olan özelliklere indirgenebileceği (indirgemeci fizikselcilik/*reductive physicalism*); zihnin var olan tek töz olduğu (idealizm/*idealism*); zihnin maddenin temel bir özelliği olduğu (panpsişizm/*panpsychism*); zihinsel ve fiziksel özelliklerin, kendisi temelde ne zihinsel ne de fiziksel olan ve doğasını tam olarak bilemediğimiz bir tözün iki farklı özelliği ya da görünümü olduğu (tarafsız tekçilik/*neutral monism*); tek tözün fiziksel töz olduğu ve zihinsel özelliklerin var olmadığı (eleyici maddecilik/*eliminative materialism*).

Nörofelsefenin kurucuları Patricia S. Churchland ve Paul M. Churchland ikilisi, günümüz sinirbiliminin ortaya çıkardığı olguların yukarıdaki köklü felsefi tartışmayı sonlandırması gerektiğini ve fiziksel indirgemeciliğin sinirbilimin bulgularıyla kanıtlanmış olduğunu öne sürdüler, zaman zaman da bir adım ileri giderek zihinsel durumların bilim-öncesi bir kuramın varsayımları olduğu ve sinirbilim ilerledikçe bazı zihinsel durumların bilimsel dünya görüşümüzden eleneceğini savundular.[15] Churchland çifti ve ortaya çıkardıkları ekolden gelen felsefecilerin, diğer indirgemecilerden önemli bir farkları var. İndirgemeciliği savunan diğer felsefecilerin çoğu, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere indirgenebileceğini iddia ederken, sinirbilimsel bulguların karmaşık ayrıntıları argümanlarında önemli bir rol oynamıyordu. Zihinsel özelliklerin nasıl fiziksel özellikler olarak anlaşılabileceğine dair bir analizleri vardı; zihin ile beyin arasındaki deneysel olarak ortaya konan

15 Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986 ve Paul M. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

ilişki, zihinsel özelliklerin *hangi* fiziksel özellikler olduğuna dair soruya yanıt veriyordu sadece, ki tartışmanın felsefi kısmı da zaten bununla ilgili değildi. Örneğin, zihin felsefesinde indirgemecilik tartışmalarının birçoğu ağrı hissetme olgusunun beyindeki c-liflerindeki elektriksel olgulara indirgenip indirgenemeyeceği örneği (*pain = c-fiber firing*) üzerinden yapılageldi ve sinirbilimin kaydettiği ilerleme sonucu, ağrı hissetmenin c-liflerindeki elektriksel olgular değil, başka birtakım sinirsel olgularla ilişkili olduğu ortaya çıktığı halde, tartışmalarda bu örnek kullanılmaya devam edildi. Bunun sebebi, felsefecilerin bu gelişmelerin farkında olmaması değil, ağrı çekmenin tam olarak hangi sinirsel durumla ilişkili olduğunun tartışmanın felsefi tarafını, yani kavramsal, mantıksal, dilsel ve görüngüsel tarafını etkilememesiydi. Başka bir örnek verecek olursak: Bilgisayımsal zihin kuramının (*computational theory of mind*) ve bu kurama öncülük eden görüşlerin (örneğin Turing[16]) ortaya çıktıkları zaman felsefe dünyasında önemli bir yer bulmalarının sebebi, zihnin fiziksel bir bilgi işlemci olduğunu bilimsel bulgular ışığında göstermeye çalışmaları değil (ki zaten böyle bir çaba içinde değillerdi), *herhangi bir fiziksel nesne*nin zihinsel işlevleri nasıl olup da yerine getirebileceğini açıklayabilme iddiaları, yani Descartes gibi felsefecilerin savunduğu, zihnin *prensip olarak* fiziksel bir tözde gerçekleşemeyeceği, bunun mantıksal olarak bile mümkün olmadığı savını çürütmeye aday olmalarıydı. Bilgisayımsal zihin kuramı ortaya çıktığında beyinle ilgili bilgimiz oldukça azdı ve bu kuramın felsefi olarak kayda değerliği için de önemli değildi. Öte yandan, nörofelsefe geleneğinden gelen felsefecilere baktığımızda ise, kendilerinden önce gelenlerin aksine, savlarını gerekçelendirmek için bize sayfalarca sinirbilimsel veri sunduklarını (ya da bu verilere bakarak belli bir felsefi kurama ulaştıklarını) görüyoruz.

Bu genel tarihsel tespitin ardından indirgemecilik örneğine dönelim. Nörofelsefecilerin bize sunduğu veriler indirgemecilik tartışmasını sonlandırabiliyor mu? Cevabımız olumsuz. İndirgemeci görüşü desteklemek

16 Alan Turing, "Computing machinery and intelligence", *Mind* LIX (236), 1950, ss. 433-460.

için ne kadar deneysel veri ortaya konursa konsun, zihinsel durumlar ile sinirsel durumlar arasında ne kadar güçlü korelasyonlar saptarsak saptayalım ve bunların ayrıntılarını ne boyutta ortaya çıkarırsak çıkaralım, deney ve gözlemden bütünüyle bağımsız bazı tartışmalar sonlandırılmadıkça, rakip kuramlara her zaman manevra alanı kalıyor. Bu manevraların en önemli örneklerinden birini de korelasyonların nasıl yorumlanması gerektiğiyle ilgili tartışmalarda görüyoruz. İki şey arasında tespit ettiğimiz korelasyonlar bir indirgemeye gitmemiz gerektiği, yani ortada aslında iki şey değil, sadece tek bir şey (sadece fiziksel özellikler) olduğu şeklinde yorumlanabileceği gibi, iki farklı şey, yani zihinsel ve fiziksel özellikler (ya da zihinsel ve fiziksel töz) arasında bir eşgüdüm olduğu şeklinde de yorumlanabilir ve indirgemeciliğin başarılı olması için önce bu yorumlardan hangisini seçmek durumunda olduğumuzla ilgili tartışmanın sonuçlandırılması gerekir. Bunun için de zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklerle aynı şey (*identical*) olduğunu söylemek için önümüzde *mantıksal* ya da *kavramsal* bir engel bulunmaması, yani bu aynılık önermesinin (*statement of identity*) anlamlı olması, kendi içinde bir çelişki barındırmaması zorunludur.

İşte indirgemeciler ile indirgemecilik karşıtı felsefeciler arasındaki tartışmanın da özü budur. Eğer indirgemecilik doğru ise, "falanca beyin bölgesindeki filanca bağlantısal ve elektriksel örüntüler" gibi fizik terminolojisi aracılığıyla gönderimde bulunduğumuz şeyler, "acı çekmek", "mutlu olmak", "yeşil rengi deneyimlemek", "enginarın karaciğere iyi geldiğine inanmak", "mutfağa hangi fayansın döşenmesi gerektiği konusunda kararsız kalmak" gibi zihinsel olgulara ait terminoloji aracılığıyla gönderimde bulunduğumuz şeylerle aynı olmak durumundadır. Ama birçok indirgemecilik karşıtı felsefeciye göre (bunun için sundukları gerekçeler değişmekle birlikte) bu özdeşlik önermeleri (örneğin "acı çekmek = falanca nöronlardaki filanca elektriksel süreç" gibi bir önerme) *anlamsız*dır ya da benzer bir kavramsal sorun içermektedir. Nöronların şu ya da bu elektriksel-kimyasal durumlarıyla ilgili tanımlar ile bir öznenin hissettiği, deneyimlediği ya da düşündüğü şeyin ne olduğuyla ilgili tanımlar arasında bir çeşit uyuşmazlık bulunmaktadır. Örnek verecek

olursak, indirgemeciliğe karşı çıkan bazı felsefeciler, zihin ile beden arasında bir "açıklama uçurumu" (*explanatory gap*)[17] olduğunu öne sürmektedirler: Başarılı bir indirgeme, bize sadece bir korelasyon vermekle kalmayıp ortada iki ayrı olgu olduğunu düşündüğümüz bir durumda aslında nasıl sadece tek bir olgu olabileceğini anlamamızı sağlamalıdır, ama indirgemeci kuram, mevcut haliyle, bu koşulu yerine getirememektedir: "Falanca nöronlardaki filanca elektriksel süreç = yeşil rengi görsel olarak deneyimlemek" gibi bir önerme bir açıklama uçurumu içermektedir, çünkü "falanca nöronlardaki filanca elektriksel süreç" gibi fizik terminolojisiyle yapılmış bir tanımdan yola çıkarak deneyimlenen rengin yeşil mi, mavi mi, sarı mı olduğuna, hatta ortada öznel bir deneyim olup olmadığına çıkarım yoluyla ulaşamıyoruz; "yeşil rengi görsel olarak deneyimlemek" dediğimiz her olgunun "falanca nöronlardaki filanca elektriksel süreç" dediğimiz her olgu ile eşzamanlı olarak gerçekleştiğini bilsek de falanca nöronlardaki filanca elektriksel sürecin nasıl olup da yeşil rengi görsel olarak deneyimlemekle *aynı şey* olabileceğini, bu sinirsel süreci kırmızı değil de yeşil rengi deneyimlemek yapan ya da ortada herhangi bir öznel deneyim olmasını gerektiren şeyin ne olduğunu anlayamıyoruz. Beyninde söz konusu elektriksel süreç cereyan ederken yeşil değil, kırmızı rengi deneyimleyen ya da hiçbir şey deneyimlemeyen bir özneyi, herhangi bir çelişkiye düşmeden tasavvur edebiliyorsak, demek ki söz konusu indirgeme bize bir açıklama sunmuyor. Açıklama uçurumu kavramına dayanan indirgemecilik karşıtı görüşü kabaca böyle özetleyebiliriz.

Genellikle Ryle[18] ile özdeşleştirilen başka bir indirgemecilik karşıtı pozisyona göre ise, sinirsel durumların zihinsel durumlarla aynı şey olduğunu ifade etmek bir kategori hatasıdır. Bu pozisyona göre, zihinsel terimlerin neyi ifade ettiğine baktığımız zaman, zihinsel olguların "yatkınlık" (*disposition*) olarak adlandırdığımız kategoriye ait olduklarını, yani zihinsel terimlerin bir kimsenin hangi durumlarda hangi davranışları gerçekleştirmeye yatkın olduğundan

17 Joseph Levine, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2001.

18 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949.

bahseden terimler olduğunu görmekteyiz. Bu görüşe göre, "enginarın karaciğere iyi geldiğine inanmak" gibi zihinsel bir durum ifadesi, o kişinin çeşitli durumlarda nasıl davranmaya yatkın olduğunu, örneğin doktor karaciğerinde yağlanma olduğunu söylediği zaman o kişinin enginar alıp yemeye yatkın olduğunu dile getiren bir ifadedir. Sinirbilimin gönderimde bulunduğu olguların ise yatkınlıklar değil, durumlar (örneğin, beyinde belli bir kimyasalın varlığı), nesneler (örneğin nöronlar) ve süreçler (örneğin nöronlararası elektriksel iletimler) gibi farklı varlıksal kategorilere ait olduğunu görüyoruz. "Falanca düşünce = filanca beyin durumu" demek, bu görüşe göre, "üç kenarlı dörtgen" demek gibi anlamsız bir ifadedir ve zihinsel terminolojiyi yanlış anlamaktan kaynaklanan bir kafa karışıklığına dayanmaktadır. "Felsefi davranışçılık" olarak adlandırılan bu görüş tabii ki bir anlamda fizikselcidir, ama zihinsel olguların sinirsel olgulara indirgenmesi türünden bir indirgemeciliğe karşı çıkar: Zihinsel olgular davranışsal yatkınlıklardır, sinirbilimin keşfettiği olgular ise bu yatkınlıkları mümkün kılan sinirsel durumlar, nesneler, mekanizmalar ve süreçlerdir. Bu farklı kategorilerden olguların birbiriyle aynı olduğunu söylemek mantıksal olarak mümkün değildir. "Düşünceler", "istekler", "duygular" olarak ifade ettiğimiz şeyler davranışsal yatkınlıklara *sebebiyet veren* durumlar ya da süreçler değildir, bu yatkınlıkların *bizzat kendileri*dir.

İndirgemeci felsefecilerin tabii ki bu karşı çıkışlara verdikleri çeşitli yanıtlar olmuştur. Ama nasıl ki bu karşı çıkışlar mantıksal ya da kavramsal bir içeriğe sahipse, indirgemecilerin kendilerini savunmaları da yine mantıksal ve kavramsal düzeydedir, bu karşıt görüşleri daha fazla deneysel veri sunma yoluyla savuşturmak gibi bir yönteme dayanmamaktadır. Örneğin, zihinsel ve sinirsel özelliklerin aynılığı savının ortada bir açıklama uçurumu bıraktığı iddiasına karşı Block ve Stalnaker[19] aynılıkların açıklama gerektirmediğini, "X ile Y nasıl/niye aynı şey?" gibi bir sorunun anlamsız olduğunu öne sürmüşlerdir. Bazı felsefecilerse zihinsel terimlerin detaylı kavramsal analizlerini sunarak, zihinsel olgulara bu analizler yoluyla baktığımızda or-

19 Ned Block ve Robert Stalnaker, "Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap", *Philosophical Review* 108(1), 1999, ss. 1-46.

tada bir açıklama uçurumu kalmadığını iddia etmişlerdir. Buna en önemli örnek olarak nedensel-enformasyonel zihin kuramı (*causal-informational theory of mind*) ve temsilî bilinç kuramının (*representational theory of consciousness*) birleşimine dayanan yaklaşımları gösterebiliriz. Bu kuramların ayrıntısına girmeden kısaca ne söylediklerini şöyle özetleyelim: Zihinsel durumlar, çeşitli şeyler hakkında enformasyon taşıyan durumlardır ve (indirgemeci kuramlar için en çok zorluk çıkardığı düşünülen) bilinç de bir çeşit enformasyonel durumdur. Yani insanların ve hayvanların bilinç durumları da dahil bütün zihinsel durumlar biyolojik-fiziksel göstergelerdir, işlevleri çeşitli şeyleri temsil etmektir. Örneğin, yeşil rengi deneyimlemek, çevrede yeşil bir şey olduğuna dair bir göstergenin beyinde etkin hale gelmesidir (yanılsama ve halüsinasyon ise, bu göstergenin arızalı çalışması durumudur).[20] Eğer bu analiz doğru ise ve yeşil rengi deneyimlememizde rol oynayan beyin durumları yeşil renkle ilgili enformasyon taşıyorsa, "yeşil rengi deneyimlemek = filanca sinirsel durum" gibi indirgemeci bir özdeşlik önermesinin önünde de açıklama uçurumu doğuracak herhangi bir kavramsal engel kalmamış demektir.

Daha önce de belirttiğim gibi, bu analizlerin doğru olup olmadığı konumuz için herhangi bir önem taşımıyor, ama ilk vaka incelememizden çıkardığımız sonuçlara zihin-beden sorunu bağlamında da ulaşmamız için örnek teşkil ediyorlar. Deney ve gözlem yoluyla değil, kavramsal analiz gibi etkinliklerle sonlandırılacak sorular ortadan kalkmadan, "Zihin ile beden arasındaki ilişki nedir?" türünden felsefi sorular da ortadan kalkmıyor. Ortadan kalktıkları zamansa şöyle bir durum ortaya çıkıyor: Diyelim ki nedensel-enformasyonel zihin kuramı doğru bir kuram ve biz bu kuram üzerinde hemfikir olduk; bu noktadan sonra bilimin bize sağladığı verilerin zihinle ilgili tartışmaların felsefi yönüne bir etkisi kalmadığını görüyoruz. Zihinsel

20 Bu tür kuramlar için bkz. Ruth G. Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge, MA: MIT Press., 1984; Fred Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press., 1995; Michael Tye, *Consciousness, Color and Content*, Cambridge, MA: MIT Press., 2000.

özelliklerin fiziksel özellikler olabilmesinin önünde kavramsal ya da mantıksal bir engel bulunmadığı konusunda bir kere hemfikir olduktan sonra, falanca zihinsel durumun filanca sinirsel durum olduğunun deney-gözleme dayalı olarak keşfedilmesi, bilimsel ve pratik olarak büyük öneme sahip olsa da felsefi bir sorunun yanıtlanması için bir önem taşımıyor.

Bu noktaya kadar gelmişken şunu da çok kısaca belirtmeden bitirmeyelim: Bilimsel veriler nasıl felsefi sorunların çözümüne etki etmiyorsa, felsefi sorunların çözümü de bilimsel uygulamaya etki etmiyor gibi görünüyor. Biz felsefeciler zihinsel durumların fiziksel durumlarla aynı şeyler olduğunu da düşünsek, aralarında kusursuz bir korelasyon olan iki farklı türden olgu olduğunu da düşünsek, bilim, yaptığı işi yapmaya devam ediyor. Zihin ile beyin arasında gözlemlenen ilişkinin özdeşlik mi, yoksa iki şey arasındaki korelasyon mu olarak yorumlanması gerektiği bilimin deney ve gözlemlerine pratikte bir etki etmiyor, çünkü her iki kuramsal olasılıkta ortaya çıkan gözlemlenebilir sonuç, yani davranışlar, sözel raporlar ve beyinde olup bitenler aynı. Zaten felsefi soruların deney ve gözlemle yanıtlanamamasının bir sebebi de birbirine ters düşen iki rakip kuramdan biri ya da diğerinin doğruluğunun gözlemlenebilen olgularda bir fark yaratmıyor olması.

Sonuç

Felsefi sorunların deney ve gözlem yoluyla çözülemeyeceğini ve bunun sebeplerini yukarıdaki iki örneğin yardımıyla gösterebildiğimi umuyorum. Libet deneyleriyle ilgili örneği felsefenin bilim üzerindeki işlevleriyle ilgili bir örnek olarak kaleme almış olsam da tersine çevrilerek de okunabilir ve ana meselemiz için üçüncü bir örnek teşkil edebilir. Bu üç örnekle ikna edemediğim okuyucular, bu örnekler üzerinden yürüttüğüm tartışmayı, zihin felsefesinden ya da felsefenin diğer alanlarından farklı örneklere uygulayıp bir genelleme yapılıp yapılamayacağına kendileri karar verebilirler.

Felsefenin tam olarak ne olduğu, yöntemlerinin neler olması gerektiği felsefeciler arasında da üzerinde uzlaşıya varılmış mevzular değil. Ben bu yazıda, açıkça belirtmesem de, felsefenin kavramsal analiz, kavram mühendisliği

(*conceptual engineering*) ve mantık yoluyla akıl yürütme gibi işlerle uğraştığını varsaydım.[21] Felsefenin uğraşlarının bunlar olmaması gerektiği ya da bunlar yanında başka uğraşları olması gerektiğini savunanlar olabilir. Yine de felsefi soruların ne *olmadığı* ve nasıl *cevaplanamayacakları* konusunda net bir şey söyleyebileceğimizi zannediyorum: Felsefi sorular, matematiğin, yani aritmetik ya da temel geometri gibi alanların uğraştığı sorular için de söyleyebileceğimiz gibi, deney-gözlem yoluyla çözülebilecek sorular değildir. Öyle olsalardı zaten felsefecilerin uğraş alanından çıkmaları beklenirdi. Bunların felsefi değil, bilimsel sorunlar olduğunu anlar, deney-gözlem yoluyla nasıl yanıtlanabileceklerini formüle eder ve bu soruları felsefecilerin ellerinden alırdık. Belki felsefenin ve bilimin daha tam olarak ayrışmadığı zamanlarda ortaya çıkan, özellikle de fizik ve kimyayla ilgili bazı soruların akıbetinin böyle olduğu iddia edilebilir. Eski Yunan felsefecilerinin aksine, şu an felsefeciler kaç temel element olduğunu ya da maddenin katı halinin niye "aşağı doğru" hareket ederken, gaz halinin "yukarı doğru" hareket ettiğini tartışmıyor; felsefi sorular ile bilimsel sorular daha net bir şekilde ayrılmış görünüyor. Günümüzde ise bu ayrımın yeniden, ama bu sefer felsefe değil, bilim tarafından gelen bir dalgayla bulanıklaşmaya başladığını görüyoruz. Bu makalede savunduğum görüşler doğru ise, bu bulanıklaşmanın felsefeye de, bilime de, yani genel olarak dünyayı anlama ve anlamlandırma çabamıza pek bir hayrı yok.

21 Felsefeye özgü bir uğraş olsa da öznel deneyimlerin dikkatli ve ayrıntılı bir biçimde betimlenmesi uğraşına, yani görüngübilime (*phenomenology*) değinmekten bu makalede elimden geldiğince kaçındım. Görüngübilim, bildiğimiz anlamda bir bilim olmamakla beraber ilk bakışta bir çeşit gözleme dayalı gibi duruyor; ama deneyimlerimizi betimlemenin bir çeşit gözleme dayanıp dayanmadığı netlik kazanmış bir konu değil. Diğer felsefi uğraşlardan bu açılardan farklı olduğu ve yazının anafikrini de etkilemediği için olabildiğince ucu görüngübilime dokunmayan örnekler üzerinden gitmeye çalıştım.

Kaynakça

Bennett, Max R. ve Peter M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2003.

Block, Ned ve Robert Stalnaker, "Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap", *Philosophical Review* 108(1), 1999, ss. 1-46.

Byrne, Alex, "Color and the mind-body problem", *Dialectica*, vol. 60, No. 3, 2006, ss. 223-244.

Churchland, Patricia S., *Neurophilosophy*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

Churchland, Paul M., *Matter and Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Dennett, Daniel C., *Freedom Evolves*, New York: Viking Press, 2003.

Dretske, Fred, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

Edelman, Gerald M. ve Giulio Tononi, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, New York: Basic Books, 2000.

Fodor, Jerry A., *The Language of Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Hardcastle, Valerie G., *The Myth of Pain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

Levine, Joseph, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2001.

Metzinger, Thomas, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Millikan, Ruth G., *Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge, MA: MIT Press, 1984.

O'Connor, Tim, "Free will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/, 2014.

Ramachandran, Vilayanur S. ve William Hirstein, "Three laws of qualia: What neurology tells us about the biological functions of consciousness, qualia and the self", *Journal of Consciousness Studies* 4, No. 5-6, 1997, ss. 429-458.

Revonsuo, Antti, *Inner Presence: Consciousness as a Biological Phenomenon*, Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949.

Sarıhan, Işık, "Philosophical puzzles evade empirical evidence: Some thoughts and clarifications regarding the relation between brain sciences and philosophy of mind",

J. Leefmann ve E. Hildt (ed.), *The Human Sciences after the Decade of the Brain. New perspectives on the neuroscientific turn in the Social Sciences and Humanities* içinde, San Diego, CA: Elsevier, 2017.

Smart, J.J.C., "Sensations and brain processes", *Philosophical Review* 68, 1959, ss. 141-156.

Turing, Alan, "Computing machinery and intelligence", *Mind* LIX (236), 1950, ss. 433-460.

Tye, Michael, *Consciousness, Color and Content*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

Wegner, Daniel, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

Wright, Edmond (ed.), *New Representationalisms: Essays in the Philosophy of Perception*, Avebury Press: Aldershot, 1993.

Wright Edmond (ed.), *The Case for Qualia*, Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

Adaletin Doğası: Cezalandırmanın Nörobiyolojisi

OZAN ERÖZDEN*

Abstract: Human societies rely on large scale cooperation among genetically non related individuals. This type of complex cooperation became a stable strategy in the evolutionary process thanks to a specific cognitive ability called normative cognition, which implies the presence of a set of mental faculties: a- the capacity to learn norms; b- the capacity to assess the results of one's own behavior in terms of norm complying or violating; c- the capacity to assess other individuals' mental states (beliefs, desires) and behavior in the context of these norms; d) the capacity to react to norm violations in order to appropriately sanction defection, even when the punishers are not themselves the victims of the violations. The latter point, called 'third-party (or altruistic) punishment', is a human universal, as it is present in every human culture. Furthermore, cultural constructions of this type of punishment refers to a culturally dependent concept of justice. Thus the research pertaining to neurobiological basis of third-party punishment offers an opportunity to explore the extent of the divide between culture and nature. This article aims to offer a review of the literature on evolutionary bases of the third-part punishment, as well as its neurobiology, in order to develop some thoughts concerning the confines separating the nature and the culture.

Keywords: third-party punishment, normative cognition, evolution, altruism

* MEF Üniversitesi Hukuk Fakültesi, erozdeno@mef.edu.tr

Bu makale, 24.07.2019 ve 05.08.2019 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Giriş: Ceza ve adalet ilişkisi

Ceza ve adalet, esas itibariyle, birbiriyle ilişkilendirilmesi zorunlu olmayan iki kavram. Davranış bilimleri çerçevesinde ceza, bir canlı organizmanın istenmeyen bir davranışının yinelenmesini önlemeye yönelik uygulanan yaptırım olarak tanımlanıyor. Bu çerçevede ceza, eşit olmayan taraflar arasındaki bir ilişkide ortaya çıkar ve ceza uygulayanın adil olması, cezalandırmanın adaletle ilişkilendirilmesi beklenmez. Örneğin, deniz salyangozunun davranışlarını yönlendirmek amacıyla hayvana elektrik şoku uygulayan bir insanı adil olmadığı için kınamak hemen kimsenin aklına gelmez. Hatta belli koşullar altında o insanın Nobel Ödülü'yle onurlandırılması bile mümkün olabilir.[1]

Ceza ve adalet ilişkisi siyaset kuramı ve hukuk kuramı açılarından ele alındığında da aynı tespiti yapmak mümkündür. Cezalandırma, esas olarak, insan toplumlarındaki eşitsiz güç ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir "tahakküm pratiği"dir.[2] Ancak, insan toplumsallığı içinde cezalandırmanın adalete uygun olması gerektiği, yaygın paylaşılan bir kanıdır. Adalet kavramının içeriği kişiye, zamana ve koşullara göre değişiklik gösterebilir. Değişmez olan, cezalandırmanın şu ya da bu şekilde tanımlanan bir adalet fikrine uygun gerçekleştirilmesi gerektiği yönündeki inançtır. Kısacası, yaygın düşünceye göre ceza ile adalet arasındaki ilişki, ilişkinin kurulduğu çerçeve toplumdan topluma farklılaşsa bile, insan türü açısından tüm zamanlar ve tüm toplumlar için geçerli, evrensel bir ilişkidir.

İnsan toplumsallığı içinde cezalandırmayı haklı, meşru göstermek açısından kabul gören başlıca iki farklı felsefi temel mevcuttur. Bunlardan birincisi "ödetmeci" anlayıştır.[3] Bu anlayışa göre ceza, failin kusurlu hare-

1 2000 yılında Nobel Tıp ve Fizyoloji Ödülü'nü alan iki bilim insanından birisi olan Eric Kandel, *aplysia californica* adı verilen bir tür deniz salyangozuna elektrik şoku uygulamak suretiyle yaptığı deneyler yoluyla sinir sisteminde örtük öğrenme biçimleri hakkında önemli bir bilgi birikimi oluşturmuştur.

2 Özkan Agtaş, *Ceza ve Adalet*, İstanbul: Metis, 2013.

3 Alec Walen, "Retributive Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-retributive/, 2016 (erişim: 31 Ocak 2019).

ketinin karşılığı olarak uygulanan yaptırımdır. Bu çerçevede, failin kusuru çeşitli ölçütler çerçevesinde saptanmalı, ardından bu kusurla orantılı bir yaptırım belirlenmeli ve uygulanmalıdır. Cezanın ağırlığı ile kusurun ve fiilin ağırlığı arasında kurulacak denge, bu felsefi bakış çerçevesinde, adaleti sağlayan unsur olacaktır. İkinci anlayışta ise failin kusuru yerine, uygulanacak yaptırımla elde edilecek sonuç esas alınır.[4] Bu anlayışa göre cezalandırma, zararlı davranışın tekrar etmemesi ya da mağdurun uğradığı maddi ve / veya manevi zararın giderilmesi gibi sonuçlar gözetilerek gerçekleştirilmelidir. Burada adaleti sağlayacak unsur ise, cezalandırma sonucu ödenecek bedel ile cezalandırma sonucunda elde edilecek fayda arasında kurulacak olan dengedir.

Ne var ki, yaygın kanının aksine düşünenler, insan toplumsallığı açısından ceza ile adalet arasındaki bir ilişki olduğu ya da olması gerektiği düşüncesini tamamen yadsıyanlar da vardır. Örneğin, Nietzsche[5] adaletin ancak eşit güçte olanlar arasında geçerli olabileceğini savunur. Adaleti doğuran, eşit güçtekilerin karşılıklı ödünlerle bir uzlaşıya varma gereksinimleridir. Eşit olmayanlar arasındaki ilişkilerin ürünü olan cezalandırmanın adaletle bağı böylelikle tamamen koparılır. Nietzche'ye göre cezalandırma, özünde, unutmaya meyilli bir canlı olan insana sorumluluğunu hatırlatmaya yönelik acı verici uygulamalara kadar geri gider. Bu anlamda ceza, kökeninde bir başkasını (yani köleyi) kendisine karşı "sorumlu" kılacak kadar güçlü olanın (yani efendinin) uygun gördüğü "hafıza yaratma" taktiklerine dayanır.[6] Bu anlamda, deniz salyangozu ile insan arasındaki, yukarıda sözü edilen ilişkiden farklı bir yönü yoktur.

4 Bu cezalandırma anlayışının dayandığı felsefi temel için bkz. Brad Hooker, "Rule Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule/ (erişim: 31 Ocak 2019).

5 Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, URL: https://www.gutenberg.org/files/38145/38145-h/38145-h.htm, 1908, par. 92 (erişim: 24 Ocak 2019).

6 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, çeviren Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 35-67.

Ceza ile adalet arasındaki ilişkinin mevcudiyeti ve niteliği konusundaki tartışma, kuramsal düzlemde, yukarıda sunulan kısa özetin çok ötesinde bir boyuta yayılıyor. Son dönemlerde ise bu tartışmayı kuramsal düzlemin sınırları ötesine geçerek sürdürmek mümkün hale geldi. Nörobilim ve evrimsel psikolojinin el ele vermesi sonucunda, ceza ve adalet kavramları, gerek ayrı ayrı gerekse birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında, artık uygulamalı (deneye dayalı) şekilde de araştırılıyor. Bu makalenin amacı, ceza ve adalet ilişkisinin, bu kavramları uygulamalı çerçevede ele alan araştırmalarda elde edilen bulgulara dayalı olarak, deyim yerindeyse "doğal" çerçevede nasıl tanımlanabileceğine ilişkin bazı düşünceler geliştirmek.

Evrimsel biyoloji ve nörobilim açısından cezalandırmanın türleri

Saldırganlık davranışının (agresyon) özel bir türü olarak cezalandırma, ancak aynı doğal ve/veya sosyal ortamı paylaşma şeklinde bir ilişki içinde olan iki ya da daha fazla sayıda organizma arasında söz konusu olabilir. Evrimsel biyoloji çerçevesinde, cezalandırma davranışına yönelik araştırmalar, izleyen başlıklarda ayrıntılı açıklanacağı üzere, iki ya da daha fazla organizma arasında işbirliği içeren özgeci (altruistik) davranışın evrim sürecinde başarılı bir strateji olabilmesini mümkün kılan unsurları açıklamaya yönelik çalışmalar kapsamında yürütülür.[7] Bu çerçevede, özgecilik açısından karşılıklılığın öneminin ortaya konulmasıyla birlikte[8] negatif karşılıklılık, yani işbirliği yönünde davranmayan organizmanın biyolojik zindeliğini azaltmaya yönelik cezalandırıcı davranış da incelemeye alınmıştır.

Biyolojik açıdan cezalandırma, hem cezalandıran hem de cezalandırılan organizma açısından ilk etapta maliyeti olan, yani biyolojik zindeliği (hayatta

7 Tim H. Clutton-Brock ve Geoffrey A. Parker, "Punishment in animal societies", *Nature*, vol. 373, 1995, ss. 209-216.

8 Robert L. Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology* 46, 1971, ss. 35-57; Robert Axelrod ve William D. Hamilton, "The Evolution of Cooperation", *Science*, vol. 21 (1), 1981, ss. 1390-1396.

kalma ve/veya üreme kapasitesini) azaltan bir eylemdir.[9] Ancak, cezalandıran organizma, daha sonraki bir aşamada cezalandırma davranışı nedeniyle uğradığı biyolojik zindelik azalmasını telafi edecek bir sonuç elde edecek ve bu sayede cezalandırma davranışı evrimsel açıdan sürdürülebilir bir strateji özelliği edinecektir. Ne var ki, söz konusu telafi olgusu, cezalandırmanın farklı türleri açısından farklı şekillerde ortaya çıkar.

Doğada yaygın olarak gözlemlenen cezalandırma türü, bir organizmanın kendisine karşı yöneltilen saldırgan ya da zarar verici nitelikte bir davranışa misilleme olarak cezalandırma yoluna gitmesidir. İlk elden cezalandırma (*second-party punishment*) olarak adlandırılan ve deniz yosunları gibi basit canlılarda dahi rastlanılan bu cezalandırmanın[10] evrimsel süreçte bağışıklık yanıtının (immün cevap) adaptasyonu yoluyla geliştiği düşünülüyor.[11] Bu cezalandırmanın, cezalandıran organizma açısından maliyetli olmasına rağmen evrim sürecinde mevcudiyetinin nasıl korunduğu kolayca anlaşılabilir bir olgudur. Bu cezalandırma türünde önlemeye çalışılan saldırgan davranış, ya bizzat cezalandıran organizmanın ya da onun genetik ortaklık içinde olduğu bir başka organizmanın (örneğin yavrusunun) biyolojik zindeliğini azaltan bir etki doğurmaktadır. Dolayısıyla, cezalandırma davranışının yarattığı biyolojik zindelik azalmasının, önlenmek istenen saldırgan davranışın yarattığı biyolojik zindelik azalmasından küçük olduğu hallerde bu cezalandırma evrimsel açıdan sürdürülebilir olacaktır.

Ne var ki, gözlemcinin cezalandırması (*third-party punishment*) ve failin kendini cezalandırması (*first-party punishment*) olarak adlandırılan iki başka cezalandırma kalıbı daha mevcuttur[12] ve bu cezalandırma türlerinde telafi

9 Nichola J. Raihani, Alex Thornton ve Redouan Bshary, "Punishment and cooperation in nature", *Trends in Ecology and Evolution*, vol. 27, No. 5, 2012, ss. 288-295.

10 Morris B. Hoffman, *The Punisher's Brain: The Evolution of Judge and Jury*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 121-133.

11 Frank Krueger ve Morris Hoffman, "The Emerging Neuroscience of Third-Party Punishment", *Trends in Neurosciences*, vol. 39 (8), 2016, ss. 499-501.

12 Morris B. Hoffman, a.g.e., ss. 92-120 ve 150-187.

mekanizması ilk elden cezalandırmada olduğu kadar basit işlemez. İlginçtir ki, bu son iki cezalandırma kalıbına sadece insanda rastlanılır.

Gözlemcinin cezalandırması (GC), en yalın tanımıyla, bir fiilden doğrudan zarar görmeyen kişinin faile uyguladığı yaptırımdır. Bu cezalandırma türü, cezalandıran cezalandırma fiili nedeniyle bir biyolojik zindelik kaybına uğramasına rağmen doğrudan bir fayda sağlamadığı için özgeci (altruistik) cezalandırma olarak da adlandırılır. Bir araştırmada[13] şempanzelerde (*Pan troglodytes*) bu tarz cezalandırmanın bulunmadığı tespit edilmiştir. Söz konusu araştırma çerçevesinde gerçekleştirilen deneyde, grup içi dominant bireylerin kendi yiyecekleri çalındığında cezalandırma yoluna gittiği, ancak diğer bireylerin (kendileriyle genetik ortaklık taşıyor olsalar bile) yiyeceklerinin çalınmasına tepkisiz kaldıkları görülmüştür. Dolayısıyla, GC davranışının insana özgü olduğu düşünülmektedir. Aynı şekilde, failin suçluluk duygusu vb. olumsuz sosyal emosyonlar yoluyla kendisini cezalandırmasının da insana özgü olduğu, başka canlılarda bulunmadığı varsayılmaktadır.

İnsana özgü cezalandırma kalıplarının, bir bilişsel yeti olarak adaptif özelliğinin ne olduğu ve hangi nöral yapılar üzerinden icra edildiği soruları üzerinden çok sayıda araştırma yürütülüyor. Özellikle GC üzerine yürütülen araştırmalar günümüzde hatırı sayılır bir boyuta erişmiştir. GC genel olarak hukuk, özel olarak da hukuk kurallarının uygulanmasını sağlamaya yönelik yaptırımlar sistemi anlamında adalet mekanizmasının kökeninde yer alır. Bu nedenle, GC üzerine yürütülen evrimsel biyoloji ve nörobilim araştırmaları, ceza adaletinin düşünsel ve felsefi temelleriyle de doğrudan ilişkilidir. İzleyen başlıklarda önce GC'nin evrimsel süreçte ne şekilde bir adaptasyon sonucunda ortaya çıktığına ilişkin açıklamaları özetleyeceğim. Ardından, bu cezalandırma kalıbının nörobiyolojisi üzerine yapılan çalışmalardan hareketle, adaletin doğası nedir sorusuna bir yanıt üretmeye gayret edeceğim.

13 K. Riedl, K. Jensen, J. Call ve M. Tomasello, "No third-party punishment in chimpanzees", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 109 (37), 2012, ss. 14824-14829.

Özgecilik, evrim ve cezalandırma

Biyolojik açıdan özgecilik, bir organizmanın kendi üreme kapasitesini azaltan, ama bir başka organizmanın üreme potansiyelini artıran şekilde davranmasıdır. Örneğin, kendi yiyeceğini bir başkasıyla paylaşan ya da başkasını tehlikeden kurtarmak için kendini riske eden bir davranışta bulunan organizma, biyolojik tanım bağlamında özgeci davranıyordur. Doğada birçok canlı "özverili" davranarak başka canlıların yararına davranışlar sergiler. Örneğin, kurtlar, vahşi köpekler, kan emici yarasalar gibi avcı canlılar av sonrası elde ettikleri besinleri sürünün avlanamamış üyeleriyle paylaşır. Bu davranışların herhangi bir "ahlaki muhakeme"yle ilişkilendirilebilmesi tabii ki mümkün değildir. Söz konusu canlılar bu özveriyi tamamen içgüdüsel temelde, yani kültürel öğrenme üzerinden değil, doğal olarak gerçekleştirir.

Ne var ki, biyolojik özgecilik evrim sürecinde başat mekanizma olan doğal seçilimle çelişir. İlk olarak Charles Darwin tarafından *Türlerin Kökeni* başlıklı eserde (1859) ortaya atılan doğal seçilim kuramı, özet olarak, bir popülasyon içinde yaşadığı çevreye daha iyi uyum sağlayan (adaptif) bireylerin evrim sürecinde varlıklarını devam ettireceğini, uyumlu olmayanlarınsa elenerek yok olacağını öngörür. Esasında, evrim süreci bir canlı türüne mensup tek bir bireyin yaşamı süresinde ortaya çıkmadığı, kuşaklara yayıldığı için süreklilik gösteren olgu, adaptif bireyin kalıtım yoluyla alt kuşaklara aktardığı adaptif özellikleridir. Adaptif özellikler taşıyan canlıların üreme potansiyeli daha fazla olacaktır. Dolayısıyla bunlar, kendilerini avantajlı kılan özellikleri sonraki kuşaklara daha fazla aktarabilecektir. Böylece, adaptif özellikler taşıyan bireylerin genel canlı nüfusu içindeki sayısı kuşaklar boyunca artacaktır. Adaptif olmayanlar ise üreme potansiyelleri düşük olacağı için gitgide azalacak ve sonunda da yok olacaklardır. Özgecilik ise, yukarıda da belirtildiği üzere, diğer bir organizmanın üreme potansiyelini artıracak, kendisininkini ise düşürecek şekilde davranmaktır. Dolayısıyla, doğal seçilim kuramı gereği özgeciliğin adaptif olmaması, evrim sürecinde elenmesi beklenmelidir. Oysa, yine yukarıda belirtildiği gibi, özgeci davranışa halen birçok canlıda rastlanıyor. Dolayısıyla özgeciliğin evrimini açıklamak için başka bir mekanizma bulmak gerekli.

Darwin 1871'de yayınlanan *İnsanın Türeyişi* başlıklı kitabında bu çelişkiyi çözmek üzere grup seçilimi ilkesini ileri sürer. Buna göre, doğal seçilimin nesnesi birey değil, gruptur. Bu nedenle, bireyin zararına sonuçlar doğursa bile bütün bir grubun varlığını sürdürmesi açısından yararlı olan özverili tavır kuşaktan kuşağa aktarılabilmektedir. Bu görüş çok uzun bir süre genel kabul görür. Ancak, kalıtımın genetik boyutunun gitgide aydınlanmaya başladığı yıllarda Hamilton,[14] grup seçilimi yerine akraba seçilimi kuramını ileri sürecektir. Daha sonra Dawkins[15] tarafından da benimsenip geliştirilecek bu kurama göre, seçilimin öznesi grup değil, gendir. Daha açık bir deyişle, özgeci davranış tüm bir grubun değil, genetik yakınlık içinde bulunulan diğer bireylerin esenliği için vardır. Bireyler kendileriyle aynı genleri taşıyan başka bireylerin yaşama ve üreme kapasitesini artıracak hallerde özverili davranmaya eğilimlidir.

Matematiksel modellemelerle grup seçiliminin evrimsel olarak tutarlı bir strateji olamayacağı kanıtlandıktan sonra, akraba seçilimi kuramı giderek daha fazla taraftar toplamaya başlar. Akraba seçilimini savunanların bayraktarı konumuna yükselen Dawkins'e göre, karmaşık organizmalar aslında esas yapıtaşları olan genleri kuşaktan kuşağa aktarmak üzere şekillenmiş birer araçtan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, genlerin kuşaktan kuşağa aktarımını daha da güvenceye alacak bir yol olan özgeci davranışının içgüdüsel şekilde işleyecek biçimde yine genetik yapı tarafından kodlanması evrim süreciyle uyumludur. Dawkins'e göre, davranışları genler tarafından belirlenmeyen tek bir canlı türü vardır: İnsan. İnsan, sahip olduğu bilinçle genlerin içgüdüsel düzlemde işleyen yönlendirici etkilerine karşı koyabilir. İnsan davranışları, genetik yapı kadar inanç, gelenek, ahlak vb. unsurlardan oluşan kültür aracılığıyla da belirlenir. Kültürün aktarımı da "mem" adı verilen, ebeveynlerden çocuklara taklit yoluyla aktarılan yapılar yoluyla olur.

14 William D. Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour I and II", *Journal of Theoretical Biology* 7, 1964, ss. 1-52.

15 Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, çeviren A.Ü. Müftüoğlu, Ankara: TÜBİTAK (9. Baskı), 2004.

Biyolojik özgeciliği açıklama bakımından akraba seçilimi kuramının grup seçilimine kıyasla matematiksel tutarlılığı daha yüksektir. Ancak, bu kuramın da önemli bir eksiği vardır: aralarında genetik paydaşlık oranı düşük canlıların arasındaki dayanışmayı açıklayamaz. Dawkins'in memetik kuramı, insan türü özelinde bu sorunu çözme iddiasındadır. Ancak, aralarındaki genetik paydaşlık düşük olan bireyler arasındaki dayanışma insandan başka canlılarda, insandaki kadar yoğun olmasa da gözlemlenen bir olgudur. Öte yandan, insan türünde yaygın olarak gözlemlenen, aralarında genetik ortaklık olmayan bireyler arasında özgeci davranışın kültür düzeyinde mem aktarımı dışında bir başka açıklamasının bulunup bulunmadığı sorusu da araştırmacıların ilgisini çekmektedir.

Akraba seçilimi kuramının halen revaçta olduğu sıralarda Trivers[16] tarafından geliştirilen karşılıklılık kuramı, özgeciliğin evrimini genetik paydaşlığa başvurmaya gerek kalmaksızın açıklamayı mümkün kılar. Buna göre, grup üyelerinin birbirlerini tanıdığı, özgeci davranan ile davranmayanı ayırt edebildiği ve özgeci davranıştan kaçınan bireyleri en azından dayanışma ağının dışına çıkarmak şeklindeki bir yaptırıma uğratabildiği bir çerçevede özgecilik, evrimsel açıdan tutarlı bir strateji haline dönüşecektir. Başkasının özgeci davranışından yarar sağlarken kendisi özgeci davranmaktan kaçınan "bencil" bireyin kendisine sağladığı avantaj böylelikle ortadan kalkacak, özgecilik evrim sürecinde dayanıklı bir strateji haline dönüşecektir. Nitekim, daha sonra Axelrod ve Hamilton[17] bu kavramsal çerçeveyi destekleyen çalışmalar yapacaklardır.

Fark edileceği üzere, Trivers'in kuramının püf noktası, bencil davranan organizmayı cezalandırma mekanizmalarına duyulan ihtiyaçtır. Daha açık bir deyişle, eğer özgecilik karşılıklılık esası üzerinden evrildiyse, bu evrim esnasında özgeci davranışı teşhis edebilme, özgeci davrananı özgeci davranmayandan ayırt edebilme ve özgeci davranmayanı yaptırıma uğratabilmeye yönelik

16 Robert L. Trivers, a.g.m., *Quarterly Review of Biology.*

17 Robert Axelrod ve William D. Hamilton, a.g.m.

özelliklerin de gelişmiş olması gereklidir. Bu çerçevede, doğada yaygın olarak görülen ilk elden cezalandırma davranışını özgeci davranış çerçevesinde açıklamaya yönelik çalışmalar ortaya çıkar.[18] Ancak, elinizdeki makalenin odak noktasını oluşturan GC davranışını açıklayabilmek için özgeci davranışın, insan türüne özgü yönlerini dikkate alan daha ayrıntılı bir bakışa ihtiyaç var.

Evrimsel perspektiften insanda özgecilik ve cezalandırma

Doğadaki özgeciliği evrimsel süreçte başarılı bir strateji kılan mekanizmalar, yukarıda açıklandığı üzere, akraba seçilimi ve karşılıklılığa dayalı grup seçilimidir. Doğadaki diğer canlılarla kıyaslandığında, aralarında genetik ortaklık bulunmayan bireyler arasında özgecilik insan türünde daha yaygın görülür.[19] İnsan türünde görülen düzeyde bir özgeciliğin evrimsel açıdan başarılı bir strateji olabilmesi için, anılan evrim mekanizmalarına ilave olarak, diğer canlılarda görülmeyen mekanizmalara ihtiyaç vardır.[20] İnsanların toplumsal örgütlenmesinde ortaya çıkan bazı kurum ve mekanizmalar, diğer canlılara kıyasla yüksek işbirliği içeren bu toplumsallık halinin evrim sürecinde başarılı olmasını sağlamıştır. Bu noktada karşımıza çıkan soru, kültürel düzlemde açık biçimde gözlemlenen bu kurum ve mekanizmaların biyolojik-fizyolojik karşılıklarının da olup olmadığıdır. Soruyu şu şekilde de ifade edebiliriz: İnsanda görülen türde karmaşık bir özgeciliği evrimsel süreçte başarılı bir strateji kılan olgu, Dawkins'in iddia ettiği gibi, salt memetik midir, yoksa bunu fizyoloji ve dolayısıyla genetikle de ilişkilendirmek mümkün müdür?

Bowles ve Gintis,[21] insan toplumlarında gözlenen düzeyde işbirliğinin

18 Tim H. Clutton-Brock ve Geoffrey A. Parker, a.g.m.

19 Joseph Henrich, "The cultural and genetic evolution of human cooperation", Peter Hammerstein (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, ss. 445-468.

20 Samuel Bowles ve Herbert Gintis, "Origins of Human Cooperation", Peter Hammerstein (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, ss. 429-443.

21 a.g.e.

evrimsel açıdan başarılı bir strateji olması için gerekli gördükleri unsurları şu şekilde sıralarlar: a) Toplumsal ölçekte davranışları düzenleyen genel normlar tanımlamak. b) Bu normların uygulanır olmasını sağlayan kurumlar yapılandırmak. c) Toplum üyesi bireylerin bu normları benimsemesini ve hayata geçirmesini sağlayan psikolojik mekanizmaları destekleyen bilişsel, dilsel ve fiziksel özellikler geliştirmek. Bu çerçevede benim özellikle üzerinde durmak istediğim, norm odaklı bilişsellik (normatif kognisyon) diye adlandırılan, insana özgü bilişsel yetidir. Norm odaklı bilişsellik (NOB) bağlamında ortaya konan bazı veriler, insana özgü özgecilik ile GC arasındaki bağlantıyı tamamlar niteliktedir.

NOB'un içeriğini açıklamak için, kaçınılmaz olarak, önce norm kavramının içeriğine değinmek gerekiyor. Toplumsal çerçevede neyin "norm" olduğu, başta siyaset ve hukuk felsefesi alanındakiler olmak üzere, birçok kuramsal çalışmada ele alınmış bir konudur.[22] Sosyolojik anlamda geniş kapsamlı bir tanım vermek gerekirse, normlar davranışlara, emosyonlara, düşüncelere ilişkin kodlardır.[23] Toplumsal normlar, neyin uygun neyin uygun olmayan davranış olduğunu tanımlayan, toplumun geniş kesimlerince benimsenmiş, yasaklayıcı ya da izin verici içerikte kodlar olarak toplum üyelerinin davranışlarını, düşüncelerini, emosyonlarını vb. belirler. Toplumsal normlar toplum üyeleri arasındaki güven duygusunu, işbölümünü, işbirliğini vb. sağlayıcı ya da kolaylaştırıcı bir işlev görür. Bu nedenle, normlara aykırılık farklı şekillerde yapılandırılmış yaptırımlarla karşılanır. NOB, bu çerçevede, normları doğrudan ya da dolaylı olarak öğrenmek ve içselleştirmek, normlara uyma motivasyonu geliştirmek ve diğerlerinden de normlara uyulmasını talep etmek gibi unsurları içerir.

Kurala (norma) uyma davranışı ile sosyal emosyonlar arasındaki ilişki, evrimsel psikoloji araştırmalarında ortaya konmuştur. Kuralı çiğneme davranışı

22 Richard H. McAdams, "The origin, development, and regulation of social norms", *Michigan Law Review*, vol. 96, 1997, ss. 338-443.

23 Edouard Macheryve Ron Mallon, "Evolution of Morality", J.M. Doris (ed.), *The Moral Psychology Handbook* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2010, ss. 3-47.

ile utanma ya da suçluluk duygusu gibi olumsuz sosyal emosyonlar arasında ilişki mevcuttur (Haidt, 2003; Fessler and Haley, 2003).[24] Aynı şekilde, kurala uyma davranışı, bunun karşılığında bir bedel ödeniyor olsa bile, toplum tarafından takdir edilme duygusu şeklinde tezahür eden olumlu bir emosyon yaratır.[25] NOB'un salt bir üst düzey bilişsel yeti sayılmasını önleyecek derecede emosyonel bir boyutunun bulunması, evrim sürecinde edinilmiş adaptif bir özellik olduğuna ilişkin bulgulardan birincisidir. Öte yandan, ventromedial prefrontal korteks hasarının kurala uyma ve işbirliği davranışında azalmanın yanında aynı zamanda işbirliği normlarını çiğnemede suçluluk duygusunu da azalttığı tespit edilmiştir.[26] Bu bulgu, değer öğrenme (*value learning*) gibi bir temel bilişsel yeti için kullanılan beyin şebekelerinin NOB gibi bir yetinin normları öğrenme ve uygulama boyutunun icrasında da kullanılabileceğini göstermesi açısından önemlidir.[27]

Aynı şekilde, toplumsallığı kurallarla düzenleme halinin tüm insan toplumlarında gözlemlenen evrensel bir olgu niteliği taşıması, kuralı öğrenme ve kural çiğneme davranışını tanımlamanın insanda çok erken bir dönemde (üç yaş) ortaya çıkıyor olması ve bu erken dönemde edinilen bu bilişsel yetinin tüm kültürlerde gözlenmesi, NOB'un sosyal öğrenme yoluyla edinilmiş bir özellik olmadığını, bilakis evrimsel bir adaptasyon olduğunu destekleyen verilerdir.[28]

24 Jonathan Haidt, "The moral emotions", R.J. Davidson, K.R. Scherer ve H.H. Goldsmith (ed.), *Handbook of Affective Sciences* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2003, ss. 852-870; ve D.M.T. Fessler ve K.J. Haley, "The strategy of affect: Emotions in human cooperation", Peter Hammerstein (ed.), *The Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, ss. 7-36.

25 Jonathan Haidt, a.g.m.

26 I. Krajbich, R. Adolphs, D. Tranel, N.L. Denburg, C.F. Camerer, "Economic Games Quantify Diminished Sense of Guilt in Patients with Damage to the Prefrontal Cortex", *Journal of Neuroscience*, vol. 29 (7), 2009, ss. 2188-2192.

27 J.W. Buckholtz, J.W. Martin, M.T. Treadway, D.H. Zald, O. Jones, R. Marois, "From Blame to Punishment: Disrupting Prefrontal Cortex Activity Reveals Norm Enforcement Mechanisms", *Neuron*, vol. 87, 2015, ss. 1369-1380.

28 Edouard Machery ve Ron Mallon, a.g.m.

NOB'un evrimsel açıdan başarılı bir strateji olma potansiyeli taşıdığı, matematiksel modelleme yoluyla ortaya konmuştur.[29] Bu modellerde, kuralı benimseme ve kurala uyma davranışının, kural tanımazlıkla kıyaslandığında biyolojik zindelik açısından daha maliyetli olmasına rağmen, bazı şartların yerine gelmesi halinde adaptif bir özellik olarak evrilmesinin mümkün olduğu gösterilmiştir. NOB'un, evrim sürecinde devamlılığını sağlayacak birincil unsur, kurala uymamanın cezalandırılmasıdır.[30] Ancak, cezalandırma da biyolojik zindelik açısından maliyeti olan bir eylemdir. Bu maliyet, cezalandırılmaktan kaçınmak için kurala uyan ama kurala uymama davranışını cezalandırmaya yeltenmeyen bir stratejiyi daha adaptif kılacak ve uzun erimde kural ihlalini cezalandırma davranışı ortadan kalkacaktır. Ne var ki, kurala uymakla birlikte kurala uymayana yaptırım uygulamayanlara da yaptırım uygulanması halinde, NOB'un doğal seçilim açısından sürdürülebilir hale gelmesi mümkün olacaktır.[31] Çünkü bu durumda, kurala uymakla birlikte kurala uymayanı cezalandırmaktan kaçınma davranışı da maliyetli hale gelecek ve bu davranışı benimseyenler kural ihlalini cezalandırmak yoluyla maliyet üstlenenlere karşı avantajlarını yitireceklerdir.

Kısaca özetlemek gerekirse, NOB'un evrimsel adaptasyon olduğuna işaret eden sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik olguların yanında, elimizde ayrıca, NOB'un GC ile desteklenmesi halinde evrimsel açıdan başarılı bir strateji olacağını ortaya koyan matematiksel modeller de bulunuyor. Öte yandan, sosyal normların GC ile desteklendiği hallerde sürdürülür hale gelecekleri, evrimsel

29 Joseph Henrich ve Robert Boyd, "Why People Punish Defectors: Weak conformist transmission can stabilize costly enforcement of norms in cooperative dilemmas", *Journal of Theoretical Biology*, vol. 208, 2001, ss. 79-89; Robert Boyd ve Peter J. Richerson, "Punishment allows the evolution of cooperation (or anything else) in sizable groups", *Ethology and Sociobiology* 13, 1992, ss. 171-195; Robert Boyd, Herbert Gintis, Samuel Bowles ve Peter J. Richerson, "The evolution of altruistic punishment", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 100, 2003, ss. 3531-3535.

30 Robert Boyd ve Peter J. Richerson, "Punishment allows the evolution of cooperation (or anything else) in sizable groups".

31 Joseph Henrich ve Robert Boyd, "Why People Punish Defectors: Weak conformist transmission can stabilize costly enforcement of norms in cooperative dilemmas"; Robsert Boyd, Herbert Gintis, Samuel Bowles ve Peter J. Richerson, "The evolution of altruistic punishment".

oyun kuramı üzerinden de kanıtlanmıştır.[32] Bu aşamada, NOB'u destekleyen GC'nin kültür-ötesi bir boyutu olup olmadığını ve insana özgü bu cezalandırma davranışının diğer canlılarda da gözlemlenen ilk elden cezalandırmayla kültür-ötesi boyut üzerinden ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğini sorgulayabiliriz.

Gözlemcinin cezalandırmasının nörobiyolojisi – Araştırma yöntemleri

GC davranışının hangi nörofizyolojik yapılar yoluyla icra edildiği konusunda yürütülen araştırmalar, esas olarak, fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRG) yoluyla elde edilen verilerin incelenmesine dayalıdır. fMRG kaydı, aşağıda açıklanan iki farklı deney paradigmasında tanımlanan görevleri yerine getirirken alınır. Bir araştırmada transkranyal manyetik uyarım yöntemi de kullanılmıştır.

Bu araştırmalar çerçevesinde yapılan deneylerde kullanılan ilk paradigma, farazi suç senaryolarıdır. Deneyin katılımcıları failin kusurunun ağırlığı ve fiilin ağırlığı esası üzerinden farklılaşan senaryolarda faillere cezayı belirlerken beyin görüntüleri alınır. Bu deneylerin bazılarında deneklerin bir kısmının özgür irade manipülasyonuna tâbi tutulması yoluna da gidilebiliyor. Böylelikle, failin, suçu işlerken "kader kurbanı" sayıldığı haller ile tamamen özgür iradeyle hareket ettiği haller arasında kendisine biçilecek cezada bir farklılık olup olmayacağı anlaşılmaya çalışılıyor. Bu tarz deneyler, ilk anda fark edileceği üzere, zihin felsefesi bağlamında tartışılan konulardan birisi olan özgür irade – belirlenimcilik karşıtlığıyla doğrudan ilgili. Bu çalışmalara aşağıda ayrıntılı olarak değineceğim.

Deneylerde kullanılan bir diğer paradigma GC'ye uyarlanmış ültimatom (diktatör) oyunudur. Bu oyun çerçevesinde tanımlanan görevleri icra eden katılımcıların beyin görüntüleri alınır. Davranış bilimleri ve iktisadi bilim-

32 Jonathan Bendor ve Piotr Swistak, "The Evolution of Norms", *American Journal of Sociology*, vol. 106, 2001, ss. 1493-1545.

ler çerçevesindeki araştırmalarda sıkça kullanılan ültimatom oyununun[33] en basit versiyonunda, katılımcılardan birine (diktatör) belli bir miktar para verilir ve bu parayı diğer katılımcıyla paylaşıp paylaşmayacağı ya da paylaşırken ne derece eşitlikçi (hakkaniyete uygun) davranacağı ölçülür. Oyunun, içine "ilk elden cezalandırma" paradigması yerleştirilmiş versiyonunda ise[34] ikinci katılımcıya, ilk katılımcının önerdiği miktarı kabul ya da reddetme yetkisi verilir. Önerilen miktar kabul edilirse sorun yoktur, her iki katılımcı da paylarına düşen parayı alıp gideceklerdir. Reddetme halinde ise para, deneyi kurgulayanlara iade edilir. Yani deyim yerindeyse, her iki katılımcının da elleri boş kalır. İkinci katılımcı açısından "rasyonel" davranış, kendisine önerilen miktar ne olursa olsun, her halde sıfırdan büyük bir meblağ olacağı için kabul etmektir. Ne var ki, yapılan deneyler sonucunda, katılımcıların hakkaniyet duygusunu açıkça zedeleyen nitelikteki önerileri, daha somut bir ifadeyle 7'ye 3 oranının altındaki önerileri reddetmeye meyilli oldukları ortaya çıkmıştır. Üstelik bu sonuçlar tüm kültürlerde tutarlı bir biçimde tekrarlanmaktadır. Yani hakkaniyete açıkça aykırı bir paylaşım önereni, bedel ödeme pahasına cezalandırma davranışı insan türü açısından evrensel bir kalıptır. Oyunun GC eklemlenmiş versiyonunda ise gözlemci konumunda üçüncü bir katılımcı da vardır. Bu katılımcı, gerekli gördüğünde, hakkaniyete aykırı paylaşım öneren birinci katılımcıları, ikinci katılımcı teklifi kabul etse bile, kendi finansal kaynaklarını harcayarak cezalandırabilmektedir.

33 Christoph Engel, *Dictator Games: A Meta Study*, 2010, Preprints of the Max Planck Institute for Research on Collective Goods, url: http://coll-files.iwww.mpg.de/pdf_dat/2010_07online.pdf (erişim: 13 Mart 2019)

34 Catherine Eckel, "Economic Games for Social Scientists", M. Webster ve J. Sell (ed.), *Laboratory Experiments in the Social Sciences* içinde, Second Edition, Oxford, UK: Elsevier, 2014, ss. 335-356.

Gözlemcinin cezalandırmasının nörobiyolojisi – Araştırma sonuçları

Genel olarak NOB'un, özel olarak GC davranışının nörobiyolojisi hakkında yapılan araştırmaları topluca inceleyen iki değerlendirme yazısında[35] ortaklaşa vurgulanan bulgu, bu bilişsel yetilerin icrasından sorumlu tekil bir beyin yapısı tespit etmenin imkânsız olduğudur. Gerek NOB, gerek GC, birden fazla beyin yapıları şebekesinin devreye girmesiyle karmaşık bir işleyiş üzerinden gerçekleştirilir.[36] Öte yandan, cezalandırma davranışı sırasında aktive olan beyin yapılarının başka bilişsel işlevleri yerine getirme sırasında da işlevsel olduğu bilinmektedir. Örneğin, çok yakın tarihli bir araştırmada[37] GC davranışı ile empatiye yönelik beyin yapıları aktivasyonu arasında ilişki tespit edilmiştir. Yani salt cezalandırma davranışına özgülenmiş beyin yapılarından söz etmek imkânsızdır.

Buckholtz ve Marois,[38] cezalandırma davranışının nörobiyolojisine ilişkin bir model geliştirdikleri çalışmalarında şu görüşleri ileri sürerler: Cezalandırma yoluyla uygulanır kılınan normlara dayalı bir işbirliğinin mevcudiyeti için dört farklı bilişsel yeti gerekir: a) Normları öğrenme. b) Norma dayalı davranışların sonuçlarını öngörerek somut durumlarda eylemlerini buna göre ayarlayabilme. c) Toplumun diğer üyelerinin istek, inanç ve davranışlarını normlar üzerinden değerlendirebilme. ç) Norm ihlallerini gereği gibi cezalandırmak üzere öznel yanıtlar geliştirmiş olma. Bu bilişsel yetiler, değer öğrenme (*value learning*), karar alma (*decision making*) ve bakış açısı edinme

35 Joshua W. Buckholtz ve René Marois, "The roots of modern justice: cognitive and neural foundations of social norms and their enforcement", *Nature Neuroscience* 15 (5), 2012, ss. 655-661; Frank Krueger ve Morris Hoffman, "The Emerging Neuroscience of Third-Party Punishment".

36 Ben Seymour, Tania Singer, Ray Dolan, "The Neurobiology of Punishment", *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 8 (4), 2007, ss. 300-311.

37 A. Ciaramidaro, J. Toppi, C. Casper, C. Freitag, M. Siniatchkin ve L. Astolfi, "Multiple-Brain Connectivity During Third Party Punishment: an EEG Hyperscanning Study", *Scientific Reports* 8(1), [6822], 2018.

38 Joshua W. Buckholtz ve René Marois, "The roots of modern justice: cognitive and neural foundations of social norms and their enforcement".

(*perspective taking*) gibi alana özgü olmayan (*domain-general*) bilişsel yetiler tarafından kullanılan nöral altyapılar kanalıyla icra edilir. Örneğin, cezalandırma tehdidi karşısında hakkaniyet normuna uyma davranışının arttığını gösteren bir araştırmada,[39] cezalandırma tehdidi karşısında gözlemlenen dorsal striatum ve sağ dorsolateral prefrontal korteks aktivasyon oranıyla norma uyma davranışı arasında bir korelasyon tespit edilmiştir. Aynı bölgenin davranışlara ilişkin karar alma sürecinde, davranış sonucunda elde edilmesi beklenen değere göre seçim yapmada etkin olduğu ise başka bir araştırmada[40] ortaya konulmuştur.

Bucholtz ve Marois'a göre,[41] GC davranışının icrası esnasında devreye girmesi gereken bilişsel mekanizmalar şunlardır: a) Fiilin suç veya haksız fiil oluşturup oluşturmadığını ve failin kusurunu tespit. b) Fiilin yarattığı zararın derecesini tespit. c) Bu tespitler ile cezalandırmayla ilgili normları eşleştirme ve cezalandırma motivasyonu geliştirme. ç) Mevcut seçenekler arasında en uygun cezayı seçme ve uygulama. İlk şıkta tanımlanan bilişsel süreç kusurlu davranışın failinin zihin durumunu tahmin etmeyi içerdiğinden, burada medial prefrontal korteksin, temporoparietal birleşme alanının ve posterior singulat korteksin devreye girmesi söz konusudur. İkinci şıkta tanımlanan bilişsel süreç ise tehdit algılama ve aversif yanıt geliştirmede aktif olan beyin bölgeleri, özellikle amigdala kanalıyla işleyecektir. Üçüncü ve dördüncü şıklardaki bilişsel süreçler, birinci ve ikinci şıklardaki süreçlerle bağlantılı yürür. Burada farklı beyin bölgelerinin yürüttüğü işlevlerin uyumlu bir biçimde bir araya getirilmesi söz konusu olduğu için, heteromodel asosiyasyon alanlarından medial prefrontal korteksin devreye girmesi muhtemeldir. Bu korteks, temporoparietal birleşme alanı, amigdala ve dorsolateral prefrontal

39 M. Spitzer, U. Fischbacher, B. Herrnberger, G. Grön ve E. Fehr, "The Neural Signature of Social Norm Compliance", *Neuron*, vol. 56, 2007, ss. 185-196.

40 Bernard W. Balleine, Mauricio R. Delgado ve Okihide Hikosaka, "The Role of the Dorsal Striatum in Reward and Decision-Making", *Journal of Neuroscience*, vol. 27 (31), 2007, ss. 8161-8165.

41 Joshua W. Buckholtz ve René Marois, "The roots of modern justice: cognitive and neural foundations of social norms and their enforcement".

korteks gibi birçok bölgeyle iletişim halindedir. Buna dayanılarak, dorsolateral prefrontal korteksin interparietal sulcusla birlikte işleyerek, failin kusuru ve fiilin ağırlığı tespit edildikten sonra oluşan cezalandırma dürtüsünü olayın koşullarına ve mevcut cezalandırma seçeneklerine uygun somut bir cezaya dönüştürdüğü şeklinde bir spekülasyon yapılabilir.

Buckholtz ve diğerleri tarafından gerçekleştirilen bir deneyde,[42] katılımcılar basit hırsızlıktan öldürme ve tecavüze kadar değişen bir yelpazeye yayılacak şekilde ağırlık derecesi farklılaşan suçlarda, cezai sorumluluğun tam olduğu, azaldığı veya ortadan kalktığı senaryolarda ceza takdir ederken beyin görüntüleri fMRG yoluyla alınmıştır. Bu araştırmada elde edilen bulgulara ve yukarıda özetlenen literatür taramasına dayalı olarak Buckholtz ve Marois,[43] GC davranışının icrası sırasında işleyen nörobiyolojik sürece ilişkin şu hipotezi geliştirirler: Temporoparietal birleşme alanı, failin zihin durumunu anlamaya yönelik bilişsel süreçte elde edilen bilgiyi işleyerek, failin kusurunun derecesine ve fiilin faile ne derece atfedileceğine ilişkin verileri çözümler. Amigdala, fiilin yol açtığı zararın derecesiyle orantılı bir afektif uyarılma sinyali üretir. Bu enformasyonun faile biçilecek cezanın derecesini belirleyici bir etki yapması muhtemeldir. Medial prefrontal korteks, temporoparietal birleşme alanından gelen verilerle amigdaladan gelen, zararın derecesine ilişkin sinyali birleştirerek dorsolateral prefrontal kortekse iletecektir. Bu son bölge de kendisine iletilen bu verileri intraparietal sulcus aktivasyonuyla beraber işleyerek, mevcut cezalandırma seçeneklerinden fiile uygun olanını belirleme görevini yerine getirecektir.

Krueger ve Hoffman[44] da benzer biçimde literatür taramasına dayalı olarak, GC davranışının nörofizyolojisini açıklamaya gayret ederken şu sonuç-

42 J.W. Buckholtz, C.L. Asplund, P.E. Dux, D.H. Zald, J.C. Gore, O.D. Jones ve R. Marois, "The Neural Correlates of Third-Party Punishment", *Neuron*, vol. 60, 2008, ss. 930-940.

43 Joshua W. Buckholtz ve René Marois, "The roots of modern justice: cognitive and neural foundations of social norms and their enforcement".

44 Frank Krueger ve Morris Hoffman, "The Emerging Neuroscience of Third-Party Punishment".

lara varırlar: Cezalandırma davranışı üç farklı bilişsel düzleme yayılır. Bunlar failin kusurunu belirleme, fiilin ortaya çıkardığı zararı belirleme ve fiilin faile atfedilebilirliğini belirlemedir. Tüm bu süreçler en az üç farklı geniş beyin şebekesinin devreye girmesiyle, bu şebekelerin hem kendi içlerindeki yapıların aktive olması hem de birbirleriyle bilgi alışverişi gerçekleştirmesi yoluyla işleyecektir.

İlk etapta devreye giren, anterior insula ve dorsal anterior singulat korteksten oluşan ve amigdala ile yoğun bir iletişim halinde bulunan dikkat çekerlik şebekesidir (*salience network*). Bu şebeke, norm ihlalinin gerçekleştiği ya da gerçekleşme riskinin bulunduğu tespitini yapacak, ihlale ya da ihlal potansiyeline karşı bir aversif yanıt geliştirecek ve ihlal sonucu gerçekleşen ya da gerçekleşecek zararın derecesine yönelik emosyonel bir yanıtı amigdala aktivasyonu kanalıyla üretecektir.

Bir sonraki aşamada medial prefrontal kortekste içkin olan olağan durum şebekesi (*default mode network*) devreye girer. Bu şebeke, mağdurun uğradığı zarara ilişkin emosyonel veriler ile failin kusurluluğuna ilişkin sosyal bilişsel verileri bir araya getirir ve failin fiilden ne derece sorumlu tutulacağına ilişkin bir veri oluşturur. Mağdurun uğradığı zarara ilişkin emosyonel yanıtın işlendiği süreç, dikkat çekerlik şebekesiyle bağlantılı olan ventromedial prefrontal korteks yoluyla icra edilir.[45] Failin kusurluluğuna ilişkin verilerse dorsomedial prefrontal korteks üzerinden işlenir.[46] Bu süreçte kişinin kendi deneyimlerine referanslar yoluyla ve diğer bilişsel araçlarla "ötekinin" zihin durumunu anlamaya çalışırken devreye giren beyin bölgeleri olan posterior singulat korteks ve temporoparietal birleşme alanı da aktive olacaktır.[47] Bu önermeyle tutarlı bir veri olarak, temporoparietal birleşme alanının trans-

45 Leila Glass, Lara Moody, Jordan Grafman ve Frank Krueger, "Neural signatures of third-party punishment: evidence from penetrating traumatic brain injury", *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 11, 2016, ss. 253-262.

46 a.g.m.

47 M.T. Treadway, J.W. Buckholtz, J.W. Martin, K. Jan, C.L. Asplund, M.W. Ginther, O.D. Jones ve R. Marois, "Corticolimbic gating of emotion-driven punishment", *Nature Neuroscience*, vol. 17 (9), 2014, ss. 1270-1275.

kranyal manyetik uyarımla devre dışı bırakıldığı durumlarda suç oluşturan fiilin teşebbüs aşamasında kalması ile tamamlanması senaryoları arasında failin sorumluluk derecesi açısından farkı tespit etme yetisinin kaybolduğu ortaya konulmuştur.[48] Öte yandan, cezalandırma sürecinde hafifletici sebeplerin dikkate alınması esnasında dorsomedial prefrontal korteks, precuneus ve temporoparietal birleşme alanının faal olduğu görülmüştür.[49]

Üçüncü aşamada, merkezi yürütücü şebeke (*central executive network*) failin sorumluluk derecesine uyan spesifik bir cezanın tespit edilmesi işlemini yürütür.[50] Bu işlem, posterior parietal kortekste bir ceza ölçeği belirlenmesi ve dorsolateral prefrontal korteks kanalıyla bu ölçek içinde spesifik olaya uyan cezanın seçilmesi sürecini de içerir. Bu önermeyi destekleyen bir bulgu, dorsolateral prefrontal korteksin faaliyetinin transkranyal manyetik uyarımla bozulması halinde deneklerin failin sorumluluğuna ilişkin yargılarının değişmediği, ancak uygun gördükleri cezada değişiklik olduğunun tespit edilmesidir.[51] Öte yandan, uygulanacak cezanın derecesine karar verilirken cezalandırıcının özgür irade kavramına olan inancının da bir etken olarak devreye girdiği tespit edilmiştir.[52] Bu son nokta zihin felsefesinin en tartışmalı alanlarından birisi olan ve nörobilim üzerinden elde edilen verilerle sürekli yeniden ele alınan bir konu niteliği

48 L. Young, J.A. Camprodon, M. Hauser, A. Pascual-Leone ve R. Saxe, "Disruption of the right temporoparietal junction with transcranial magnetic stimulation reduces the role of beliefs in moral judgments", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 107 (15), 2010, ss. 6753-6758.

49 M. Yamada, C. Camerer, S. Fujie, M. Kato, T. Matsuda, H. Takano, H. Ito, T. Suhara ve H. Takahashi, "Neural circuits in the brain that are activated when mitigating criminal sentences", *Nature communications* 3, 2012, s. 759.

50 G. Bellucci, S. Chernyaka, M. Hoffman, G. Deshpandee, O.D. Monteg, K.M. Knutsonh, J. Grafmani ve F. Krueger, "Effective connectivity of brain regions underlying third-party punishment: Functional MRI and Granger causality evidence", *Social Neuroscience*, vol. 12 (2), 2017, ss. 124-134.

51 J.W. Buckholtz, J.W. Martin, M.T. Treadway, D.H. Zald, O. Jones, R. Marois, "From Blame to Punishment: Disrupting Prefrontal Cortex Activity Reveals Norm Enforcement Mechanisms".

52 Frank Krueger, Morris Hoffman, Henrik Walter ve Jordan Grafman, "An fMRI investigation of the effects of belief in free will on third-party punishment", *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 9 (8), 2014, ss. 1143-1149.

taşıyan özgür iradenin varlığı-yokluğu tartışmasıyla doğrudan ilgili olduğu için ayrı bir önem taşıyor. Bir sonraki başlıkta bu noktayı geliştireceğim.

Özgür irade ve cezalandırma

İnsanın özgür iradeye sahip bir canlı olduğu savı, zihin felsefesinin kadim tartışma konularından biridir.[53] Kapsamı çok geniş olan bu tartışmaya bu yazının boyutları içinde bütünüyle değinmek, doğaldır ki, mümkün değil. Ancak, genel olarak ahlaki sorumluluğun, özel olarak da cezai sorumluluğun belirlenmesinde, failin kınama veya cezalandırmaya konu olan davranışını özgür iradeyle gerçekleştirip gerçekleştirmediğine ilişkin bir değerlendirmenin devreye giriyor olduğu yadsınamaz. Dolayısıyla, bu yönüyle özgür irade tartışmasına değinmek kaçınılmaz oluyor.

İnsanın özgür irade sahibi bir canlı olduğuna inancı, kültürlerarası yaygınlık gösterir ve insanlığın ortak noktalarından birisi kabul edilir.[54] Bu inancın bilimsel bir temelde doğrulanabilir olduğuna yönelik şüpheler, özellikle Libet deneyi[55] ve sonrasında nörobilim alanında ortaya konulan bulgularla gitgide daha kuvvetleniyor. Yukarıda da belirttiğim gibi, bu derin tartışmaya yüzeysel şekilde bile olsa değinmek bu yazının boyut ve sınırlarını aşıyor. Ancak, insanın özgür iradeye sahip olduğuna ilişkin evrensel inancın felsefi ve fizyolojik düzlemde ne derece doğrulanabilir olduğu tartışmasına hiç girmeksizin, bu evrensel inancın toplumsal çerçevede nasıl bir işlev yerine getirdiği sorusu ekseninde araştırıldığını da görüyoruz.[56] Daha açık bir deyişle, özellikle son

53 Tim O'Connor ve C. Franklin, "Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/freewill/, 2019 (erişim: 30 Mart 2019).

54 H. Sarkissian, A. Chatterjee, F. de Brigard, J. Knobe, S. Nichols ve S. Sirker, "Is Belief in Free Will a Cultural Universal?", *Mind & Language*, vol. 25 (3), 2010, ss. 346-358.

55 Benjamin Libet, "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *Behavioral and Brain Sciences* 8, 1985, ss. 529-566.

56 Tamler Sommers, "Experimental Philosophy and Free Will", *Philosophy Compass*, vol. 5/2, 2010, ss. 199-212; Joshua Shepherd, "Free will and consciousness: Experimental studies", *Consciousness and Cognition*, vol. 21, 2012, ss. 915-927.

dönemlerde yapılan bazı araştırmalarda özgür iradeye olan inancın insanın toplumsal örgütlenmesi açısından önemli işlevler yerine getirdiğine ilişkin bulgulara erişildi. Tüketici olma kaygısı gütmeyen kısa bir özet çerçevesinde şu bulguları dile getirebilirim: İki farklı araştırmada[57] özgür iradeye olan inançları farklı yöntemlerle manipüle edilerek örselenen katılımcıların hile yapma, çalma, saldırganlık ve güveni kötüye kullanma gibi antisosyal davranışlara daha fazla giriştikleri saptandı. Daha yeni tarihli bir başka araştırmada ise[58] özgür iradeye inancın örselenmesi halinde katılımcıların motor hareketlere ilişkin bazı fizyolojik ölçümlerinde dahi azalma gözlenebileceği ortaya konuldu. Bu sonuçlara dayalı olarak, özgür irade inancının insanda sosyal davranış kalıplarını destekleyen ve bencil davranışı baskılamaya yarayan bir işlev gördüğü düşünülüyor. Öte yandan, özgür iradeye olan inancın örselenmesine yönelik manipülasyonun nörobilim verilerine dayalı şekilde yapılması halinde, soyut bir determinist evren anlayışını vurgulayan hallere kıyasla daha etkili olduğu gözleniyor.[59]

Yukarıda anılan çalışmalar paralelinde, özgür iradeye olan inanç ile cezalandırma davranışı arasındaki ilişki de araştırılmıştır. Bir araştırmada[60] katılımcıların Özgür İrade ve Belirlenimcilik Ölçeği[61] üzerinden özgür iradeye

57 Kathleen D. Vohs, Jonathan W. Schooler, "The value of believing in free will: encouraging a belief in determinism increases cheating", *Psychological Science* 19, 2008, ss. 49-54; Roy F. Baumeister, E.J. Masicampo, C. Nathan DeWall, "Prosocial benefits of feeling free: disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness", *Personality and Social Psychology Bulletin* 35, 2009, ss. 260-268.

58 Davide Rigoni ve Marcel Brass, "From Intentions to Neurons: Social and Neural Consequences of Disbelieving in Free Will", *Topoi*, vol. 33, 2014, ss. 5-12.

59 Eddy Nahmias, D. Justin Coates ve Trevor Kvaran, "Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions", *Midwest Studies in Philosophy* 31 (1), 2007, ss. 214-242.

60 Frank Krueger, Morris Hoffman, Henrik Walter ve Jordan Grafman, "An fMRI investigation of the effects of belief in free will on third-party punishment".

61 Delroy L. Paulhus, Jasmine M. Carey, "The FAD-Plus: measuring lay beliefs regarding free will and related constructs", *Journal of Personality Assessment*, vol. 93, 2011, ss. 96-104; Sinan Alper, Nebi Sümer, "Özgür İrade ve Belirlenimcilik Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlaması ve Psikometrik Özellikleri", *Türk Psikoloji Yazıları*, Haziran 2017, 20 (39), ss. 26-35.

olan inançları ve farazi suç senaryoları üzerinden ceza takdir etme davranışları arasındaki ilişki ölçülmüştür. Elde edilen sonuçlara göre, cezalandıran için emosyonel açıdan çok önem taşımayan senaryolarda (*low affect*) özgür iradeye inancı yüksek olanlar diğer gruptakilere kıyasla daha ağır cezalar vermişlerdir. Ancak, cezalandıran için emosyonel açıdan önem taşıyan vakalarda özgür iradeye inananlar ile inanmayanlar arasında, takdir edilen cezanın ağırlığı bakımından anlamlı bir farklılık yoktur. Bir diğer çalışmada[62] ise dört farklı koşul altında katılımcıların özgür iradeye olan inançları ile cezalandırma davranışlarına yön veren temel saik arasındaki ilişki araştırılmıştır. Çalışmada geçerliliği sorgulanan hipotez şöyle formüle edilmiştir: özgür iradeye inancın azalması sonucunda cezalandırmada ödetmeci (*retributive*) saik yerine sonuca odaklı (*consequantialist*) bir saik güdülmesi söz konusu olacaktır. Daha başka bir deyişle, kural ihlalini cezalandırmada temel mantık, faile gerçekleştirmiş olduğu kusurlu davranışın bedelini ödetmek olmaktan çıkacak, fiille ortaya çıkan zararın giderilmesi ya da yeniden ortaya çıkmasının engellenmesi amacı cezalandırmanın esas gerekçesi haline dönüşecektir. Araştırma sonuçları bu hipotezi doğrular niteliktedir. Öte yandan, katılımcıların özgür iradeye olan inançlarının nörobilim verileri kaynaklı örselendiği durumlarda ödetmeci cezalandırma anlayışına desteğin daha da azaldığı tespit edilmiştir. Son olarak, Dünya Değerler Araştırması (*World Values Survey*) verileri kullanılarak yapılan bir araştırmada[63] özgür iradeye beslenen inanç ile etiğe aykırı kabul edilen davranışlara yönelik tavır arasında bir ilişki olduğu ortaya konulmuştur. Dolayısıyla, özgür iradeye beslenen inancın cezalandırma davranışını belirleyici etkisinin kültürlerarası karşılaştırmalı verilerle de desteklenir olduğu ileri sürülebilir.

62 A.F. Shariff, J.D. Greene, J.C. Karremans, J.B. Luguri, C.J. Clark, J.W. Schooler, R.F. Baumeister ve K.D. Vohs, "Free Will and Punishment: A Mechanistic View of Human Nature Reduces Retribution", *Psychological Science*, vol. 25 (8), 2014, ss. 1563-1570.

63 Nathan D. Martin, Davide Rigoni ve Kathleen D. Vohs, "Free will beliefs predict attitudes toward unethical behavior and criminal punishment", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 118 (28), 2017, ss. 7325-7330.

Sonuç

Cezalandırma davranışının nörobiyolojisi, kültürel olanla doğal olanı birbirinden ayıran mutlak bir çizginin varlığını sorgulamamıza imkân veren bir konudur. Cezalandırmanın toplumsal tahakküm ilişkileri açısından kurucu ve sürdürücü bir işlevi olduğu yadsınamaz. Dolayısıyla, bu içeriğiyle cezalandırma, kültür alanına, insanın toplumsallığının kültürel boyutuna içkin bir olgudur. Öte yandan, ilk elden cezalandırmanın doğada yaygın rastlanılan, evrimsel bağlamda adaptif bir davranış kalıbı olduğu da yadsınamaz. Dolayısıyla, canlılarda çok yaygın şekilde görülen ilk elden cezalandırma ile salt insana özgü cezalandırma türleri olan gözlemcinin cezalandırması ve failin kendini cezalandırması kalıpları arasındaki ilişkinin, benzerliklerin ve farkların araştırılması yoluyla, en azından cezalandırma konusu özelinde doğa–kültür ayrımının niteliği ve mevcudiyetine ilişkin bazı yorumlar yapılabilir. Bu yazı kapsamında derlenen bilgiler üzerinden cezalandırmanın doğası ve adalet kavramıyla ilişkisi konusunda aşağıdaki önermelerin geliştirilebilir olduğunu düşünüyorum:

1. GC davranışı esnasında aktive olan beyin yapılarının, diktatör oyunu paradigmasında ilk elden cezalandırma esnasında aktive olan beyin yapılarıyla örtüştüğünü tespit eden bir araştırmada,[64] GC davranışının ilk elden cezalandırma kalıbının insanda ortaya çıkan adaptif bir uzantısı olduğu savı ileri sürülmüştür. GC davranışında, özellikle cezanın takdiri açısından mağdurun uğradığı zararın cezalandıran üçüncü tarafta yarattığı emosyonel tepkinin bir unsur olarak devreye girdiğini gösteren, yukarıda özetlenen bulgular da söz konusu savı destekler niteliktedir. Burada söz konusu olan seçilim faktörünün insanın sosyalleşmesinin türe özgü yönleriyle ve bu bağlamda özellikle özgeci davranış kalıbının bu sosyalleşme şeklinde taşıdığı özel önemle ilişkili olması çok muhtemeldir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, GC kalıbının insanda adaptif bir özellik olarak ortaya çıkmasını sağlayan olgu, aralarında genetik ortaklık olmayan bireyler arasındaki özgeci davranışı içeren insan sosyalliğinin normlar temelli bir yapılanma gerektirmesidir. Ya da tersten ifade edilirse,

64 J.W. Buckholtz, C.L. Asplund, P.E. Dux, D.H. Zald, J.C. Gore, O.D. Jones ve R. Marois, "The Neural Correlates of Third-Party Punishment".

normatif düzenlenmeye dayalı sosyalliğin evrimsel süreçte başarılı bir strateji haline dönüşebilmesi, GC kalıbıyla desteklenmesiyle mümkün olabilmiştir.

2. Yukarıda formüle edilen önerme geçerliyse, GC davranışı ile soyut bir "adalet" kavramı arasında ilişki kurabilmek için özgür irade kavramına başvurmak ve cezalandırma eylemini ödetmeci bir felsefi temelde kurgulamak gerekecektir. "Giriş" bölümünde de belirttiğim gibi, toplumsal düzlemde cezalandırmayı meşrulaştırmak için kullanılan iki farklı felsefi yaklaşım vardır.[65] Cezanın yararcı bir temele dayanması gerektiğini savunan birinci teze göre, ceza yaptırımının işlevi, gelecekte aynı nitelikte fiillerin işlenmesini önlemektir. Buna karşılık, ikinci bakışı benimseyenler, ceza yaptırımını failin hukuku çiğneyen davranışının (suçun) bedeli olarak görürler. Tabii, bu iki görüşün dışında kalan, örneğin ceza yaptırımının kaynağını toplumu oluşturan bireylerin ortak istencinde bulan[66] başka kuramlar da vardır. Bu yazının kapsamında bu kuramların tümünü incelemek ne mümkün ne de gerekli. Vurgulamak istediğim nokta esas olarak şudur: GC davranışının nörobiyolojisine ilişkin çalışmaların bize öğrettiği, cezalandırmanın tarafsız üçüncü kişilerce yerine getirildiği hallerde dahi failin "fiiline uygun" bir cezayla, yani ödetmeci bir mantıkla cezalandırıldığıdır. Cezanın takdiri esnasında fiilin cezalandıran açısından yarattığı emosyonel etkiyi ya da failin fiili özgür iradeyle işleyip işlemediğini değerlendiren beyin yapılarının devreye giriyor olması, cezalandırma davranışının ödetmeci temelde gerçekleştirildiği olgusunun kanıtlarını oluşturur. Nitekim, bu veriler nörobilim yöntemlerine başvurmayan, davranış bilimleri çerçevesinde kalan yöntemlerle gerçekleştirilen araştırmalarda[67] elde edilen bulgularla uyum içindedir. Kısacası, "doğal"

65 Martin P. Golding, *Philosophy of Law*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975, ss. 69-105.

66 Claire Finkelstein, "A Contractarian Approach to Punishment", M.P. Golding ve W.A. Edmundson (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory* içinde, Malden, Oxford and Carlton: Blackwell, 2005, ss. 207-220.

67 Neal Feigenson ve Jaihyun Park, "Emotions and Attributions of Legal Responsibility and Blame: A Research Review", *Law and Human Behavior*, vol. 30, 2006, ss. 143-161; Susan A. Bandes ve Jeremy A. Blumenthal, "Emotion and the Law", *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 8, 2012, ss. 161-181.

çerçevede cezanın adaleti, fiilin ağırlığı ile cezanın ağırlığının eşleştirildiği bir ölçü üzerinden aranır.

Eğer bu ikinci önerme de geçerliyse, karşımıza cezalandırmanın doğasını kültürel bir müdahaleyle değiştirip değiştiremeyeceğimiz sorusu çıkacaktır. Soruyu başka şekilde formüle edersek, GC davranışında uygulanacak cezayı ödetmeci mantıkla belirlemeye yönelik "doğal" yönelimi, "öğrenme" vb. kültürel müdahalelerle dönüştürmek ne derece mümkündür? Araştırmalar, özgür iradeye olan inancın bilimsel araştırma sonuçlarına aşina kılma şeklindeki kültürel müdahalelerle örselendiği hallerde böyle bir etkinin ortaya çıktığını, cezalandırma davranışının ödetmeci mantıktan sonuç odaklı bir temele doğru dönüşüm gösterdiğini ortaya koyuyor. Ancak, özgür iradeye olan inancın örselenmesinin tek sonucu, cezalandırma kalıplarındaki dönüşüm değil. Yine araştırmaların ortaya koyduğu bir diğer olgu, özgür iradeye olan inancın örselenmesi halinde antisosyal davranış kalıplarının da kuvvetleniyor olması. Kısacası, cezalandırmanın doğasındaki bir dönüşüm toplumsallığın temellerine ilişkin bir dönüşümle pekâlâ örtüşüyor olabilir.

Kaynakça

Agtaş, Özkan, *Ceza ve Adalet*, İstanbul: Metis, 2013.

Alper, Sinan ve Nebi Sümer, "Özgür İrade ve Belirlenimcilik Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlaması ve Psikometrik Özellikleri", *Türk Psikoloji Yazıları*, Haziran 2017, 20 (39), ss. 26-35.

Axelrod, Robert ve William D. Hamilton, "The Evolution of Cooperation", *Science*, vol. 21 (1), 1981, ss. 1390-1396.

Balleine, Bernard W., Mauricio R. Delgado ve Okihide Hikosaka, "The Role of the Dorsal Striatum in Reward and Decision-Making", *Journal of Neuroscience*, vol. 27 (31), 2007, ss. 8161-8165.

Bandes, Susan A. ve Jeremy A. Blumenthal, "Emotion and the Law", *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 8, 2012, ss. 161-181.

Baumeister, Roy F., E.J. Masicampo, C. Nathan DeWall, "Prosocial benefits of feeling free: disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness", *Personality and Social Psychology Bulletin* 35, 2009, ss. 260-268.

Bellucci, G., S. Chernyaka, M. Hoffman, G. Deshpandee, O.D. Monteg, K.M. Knutsonh, J. Grafmani ve F. Krueger, "Effective connectivity of brain regions underlying third-party punishment: Functional MRI and Granger causality evidence", *Social Neuroscience*, vol. 12 (2), 2017, ss. 124-134.

Bendor, Jonathan ve Piotr Swistak, "The Evolution of Norms", *American Journal of Sociology*, vol. 106, 2001, ss. 1493-1545.

Bowles, Samuel ve Herbert Gintis, "Origins of Human Cooperation", Peter Hammerstein (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, ss. 429-443.

Boyd, Robert ve Peter J. Richerson, "Punishment allows the evolution of cooperation (or anything else) in sizable groups", *Ethology and Sociobiology* 13, 1992, ss. 171-195.

Boyd, Robert, Herbert Gintis, Samuel Bowles ve Peter J. Richerson, "The evolution of altruistic punishment", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 100, 2003, ss. 3531-3535.

Buckholtz, J.W., C.L. Asplund, P.E. Dux, D.H. Zald, J.C. Gore, O.D. Jones ve R. Marois, "The Neural Correlates of Third-Party Punishment", *Neuron*, vol. 60, 2008, ss. 930-940.

Buckholtz, Joshua W. ve René Marois, "The roots of modern justice: cognitive and neural foundations of social norms and their enforcement", *Nature Neuroscience* 15 (5), 2012, ss. 655-661.

Buckholtz, J.W., J.W. Martin, M.T. Treadway, D.H. Zald, O. Jones, R. Marois, "From Blame to Punishment: Disrupting Prefrontal Cortex Activity Reveals Norm Enforcement Mechanisms", *Neuron*, vol. 87, 2015, ss. 1369-1380.

Ciaramidaro, A., J. Toppi, C. Casper, C. Freitag, M. Siniatchkin ve L. Astolfi, "Multiple-Brain Connectivity During Third Party Punishment: an EEG Hyperscanning Study", *Scientific Reports* 8(1), [6822], 2018.

Clutton-Brock, Tim H. ve Geoffrey A. Parker, "Punishment in animal societies", *Nature*, vol. 373, 1995, ss. 209-216.

Dawkins, Richard, *Gen Bencildir*, çeviren A.Ü. Müftüoğlu, Ankara: TÜBİTAK (9. Baskı), 2004.

Eckel, Catherine, "Economic Games for Social Scientists", M. Webster ve J. Sell (ed.), *Laboratory Experiments in the Social Sciences* içinde, Second Edition, Oxford, UK: Elsevier, 2014, ss. 335-356.

Engel, Christoph, *Dictator Games: A Meta Study*, 2010, Preprints of the Max Planck Institute for Research on Collective Goods, url: http://coll-files.iwww.mpg.de/pdf_dat/2010_07online.pdf (erişim: 13 Mart 2019)

Feigenson, Neal ve Jaihyun Park, "Emotions and Attributions of Legal Responsibility and Blame: A Research Review", *Law and Human Behavior*, vol. 30, 2006, ss. 143-161.

Fessler, Daniel M.T. ve Kevin J. Haley, "The strategy of affect: Emotions in human cooperation", Peter Hammerstein (ed.), *The Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, ss. 7-36.

Finkelstein, Claire, "A Contractarian Approach to Punishment", M.P. Golding ve W.A. Edmundson (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory* içinde, Malden, Oxford and Carlton: Blackwell, 2005, ss. 207-220.

Glass, Leila, Lara Moody, Jordan Grafman ve Frank Krueger, "Neural signatures of third-party punishment: evidence from penetrating traumatic brain injury", *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 11, 2016, ss. 253-262.

Golding, Martin P., *Philosophy of Law*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975.

Haidt, Jonathan, "The moral emotions", R.J. Davidson, K.R. Scherer ve H.H. Goldsmith (ed.), *Handbook of Affective Sciences* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2003, ss. 852-870.

Hamilton, William D., "The Genetical Evolution of Social Behaviour I and II", *Journal of Theoretical Biology* 7, 1964, ss. 1-16 ve 17-52.

Henrich, Joseph ve Robert Boyd, "Why People Punish Defectors: Weak conformist transmission can stabilize costly enforcement of norms in cooperative dilemmas", *Journal of Theoretical Biology*, vol. 208, 2001, ss. 79-89.

Henrich, Joseph, "The cultural and genetic evolution of human cooperation", Peter Hammerstein (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, ss. 445–468.

Hoffman, Morris B., *The Punisher's Brain: The Evolution of Judge and Jury*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Hooker, Brad, "Rule Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule/, (erişim: 31 Ocak 2019).

Krajbich, I., R. Adolphs, D. Tranel, N.L. Denburg, C.F. Camerer, "Economic Games Quantify Diminished Sense of Guilt in Patients with Damage to the Prefrontal Cortex", *Journal of Neuroscience*, vol. 29 (7), 2009, ss. 2188-2192.

Krueger, Frank, Morris Hoffman, Henrik Walter ve Jordan Grafman, "An fMRI investigation of the effects of belief in free will on third-party punishment", *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 9(8), 2014, ss. 1143-1149.

Krueger, Frank ve Morris Hoffman, "The Emerging Neuroscience of Third-Party Punishment", *Trends in Neurosciences*, vol. 39 (8), 2016, ss. 499-501.

Libet, Benjamin, "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *Behavioral and Brain Sciences* 8, 1985, ss. 529-566.

McAdams, Richard H., "The origin, development, and regulation of social norms", *Michigan Law Review*, vol. 96, 1997, ss. 338-443.

Machery, Edouard ve Ron Mallon, "Evolution of Morality", J.M. Doris (ed.), *The Moral Psychology Handbook* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2010, ss. 3-47.

Martin, Nathan D., Davide Rigoni ve Kathleen D. Vohs, "Free will beliefs predict attitudes toward unethical behavior and criminal punishment", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 118(28), 2017, ss. 7325-7330.

Nahmias, Eddy, D. Justin Coates ve Trevor Kvaran, "Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions", *Midwest Studies in Philosophy* 31 (1), 2007, ss. 214-242.

Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, URL: https://www.gutenberg.org/files/38145/38145-h/38145-h.htm, 1908, (erişim: 24 Ocak 2019).

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, çeviren Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

O'Connor, Tim ve C. Franklin, "Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/freewill/, 2019, (erişim: 30 Mart 2019).

Paulhus, Delroy L., Jasmine M. Carey, "The FAD-Plus: measuring lay beliefs regarding free will and related constructs", *Journal of Personality Assessment*, vol. 93, 2011, ss. 96-104.

Raihani, Nichola J., Alex Thornton ve Redouan Bshary, "Punishment and cooperation in nature", *Trends in Ecology and Evolution*, vol. 27, No. 5, 2012, ss. 288-295.

Riedl, Katrin, Keith Jensen, Josep Call ve Michael Tomasello, "No third-party punishment in chimpanzees", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 109 (37), 2012, ss. 14824-14829.

Rigoni, Davide ve Marcel Brass, "From Intentions to Neurons: Social and Neural Consequences of Disbelieving in Free Will", *Topoi*, vol. 33, 2014, ss. 5-12.

Sarkissian, H., A. Chatterjee, F. de Brigard, J. Knobe, S. Nichols ve S. Sirker, "Is Belief in Free Will a Cultural Universal?", *Mind & Language*, vol. 25 (3), 2010, ss. 346-358.

Seymour, Ben, Tania Singer, Ray Dolan, "The Neurobiology of Punishment", *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 8 (4), 2007, ss. 300-311.

Shariff, A.F., J.D. Greene, J.C. Karremans, J.B. Luguri, C.J. Clark, J.W. Schooler, R.F. Baumeister ve K.D. Vohs, "Free Will and Punishment: A Mechanistic View of Human Nature Reduces Retribution", *Psychological Science*, vol. 25(8), 2014, ss. 1563-1570.

Shepherd, Joshua, "Free will and consciousness: Experimental studies", *Consciousness and Cognition*, vol. 21, 2012, ss. 915-927.

Sommers, Tamler, "Experimental Philosophy and Free Will", *Philosophy Compass*, vol. 5/2, 2010, ss. 199-212.

Spitzer, M., U. Fischbacher, B. Herrnberger, G. Grön ve E. Fehr, "The Neural Signature of Social Norm Compliance", *Neuron*, vol. 56, 2007, ss. 185-196.

Treadway, M.T., J.W. Buckholtz, J.W. Martin, K. Jan, C.L. Asplund, M.W. Ginther, O.D. Jones ve R. Marois, "Corticolimbic gating of emotion-driven punishment", *Nature Neuroscience*, vol. 17 (9), 2014, ss. 1270-1275.

Trivers, Robert L., "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology* 46, 1971, ss. 35-57.

Vohs, Kathleen D., Jonathan W. Schooler, "The value of believing in free will: encouraging a belief in determinism increases cheating", *Psychological Science* 19, 2008, ss. 49-54.

Walen, Alec, "Retributive Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-retributive/, 2016, (erişim: 31 Ocak 2019).

Yamada, M., C. Camerer, S. Fujie, M. Kato, T. Matsuda, H. Takano, H. Ito, T. Suhara ve H. Takahashi, "Neural circuits in the brain that are activated when mitigating criminal sentences", *Nature communications* 3, 2012, s. 759.

Young, L., J.A. Camprodon, M. Hauser, A. Pascual-Leone ve R. Saxe, "Disruption of the right temporoparietal junction with transcranial magnetic stimulation reduces the role of beliefs in moral judgments", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 107 (15), 2010, ss. 6753-6758.

Zor Problem ve Yüksek Düzey Düşünce Kuramı

ÇAĞLAN ÇINAR DİLEK*

Abstract: Consciousness is the subjective aspect of our experience and constitutes the essence of human existence. Can consciousness be reduced to something physical? Can we be content with physical and neuroscientific explanations of this phenomenon? If science could explain all the mechanisms that are responsible for our conscious experience, would we be able to get away with this concept? Can all the subjective aspects of what I see, feel and hear be objectively explained? These problems constitute the "hard problem of consciousness", according to which we will never be able to give a complete explanation because consciousness is by its nature subjective, private and experiential, while science aims to give objective explanations. In this paper I will touch upon the main ontological theories about the place of mind/consciousness and matter/physical in the world. Then I will present Higher-Order Thought Theory of Consciousness, which argues against the view that phenomenal consciousness is unexplainable. Accordingly, this problem becomes hard only if we accept that consciousness defines what mentality is. However, not all of our mental life is conscious and consciousness constitutes only a small part of our mentality of which we are aware through a mechanism of higher-order representation. If we can distinguish mentality from consciousness, we could prevent asking hard questions about consciousness with which philosophers try to deal with great difficulty.

Keywords: Hard problem, higher-order thought, consciousness, "what it is like", metaphysics, mind

* Central European University Felsefe Bölümü doktora öğrencisi.

Bu makale, 07.04.2019 ve 29.06.2019 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Giriş

"Bilincin bilimsel kavramlara indirgenerek açıklanıp açıklanamayacağı" sorusunun zihin felsefesinde kapladığı alan her geçen yıl genişliyor. Deneyimin en karakteristik özelliği olan ve varoluşumuzun dayanağı diyebileceğimiz "bilinç" kavramı, öznel niteliği ve her kişinin sadece kendi bilincine erişebilir olması nedeniyle nesnel bakış açısıyla çalışan bilim tarafından açıklanamayacak mıdır? Eğer fizik, kimya ve nörobilim insan bilincinin bağlı olduğu tüm mekanizmaları ortaya koyabilirse, artık bu kavram felsefi bir kavram olarak geçerliliğini yitirecek midir? Şu anda yaşadığım deneyimin öznel boyutları, yani gördüğüm renkler, hissettiğim duygular ve tüm duyularım tamamen açıklanabilir mi ve başkası tarafından bilinebilir mi? Makalemde "zor problem" olarak da adlandırılan bilinç problemine ve bu problemle alakalı temel ontolojik teorilere değinecek, David Rosenthal'in ana savunucusu olduğu Yüksek Düzey Düşünce Kuramı'nın (*Higher-Order Thought Theory*) bakış açısını sunacağım. Rosenthal'e göre, Frank Jackson'ın düşünce deneyiminden yola çıkıp bilincin indirgenemezliğini savunanlar bilincin ne olduğu hakkında büyük bir hataya düşmektedirler. Bilinç, ancak tüm zihin dünyamıza hâkim olan ve bu dünyanın her boyutunda var olan bir özellik olarak kabul edilirse açıklanamaz bir noktaya gelir. Ama tüm zihin dünyamız bilinçli değildir ve bilinç, deneyimimizin sadece farkında olduğumuz alanında mevcuttur. Rosenthal, zihinsel dünyamızın bilinçli alanının işlevsel ve evrimsel olarak bizim hayatımızda, düşünüldüğü kadar hayati bir yer kaplamadığını iddia eder. Zihinsel olan ile bilinçli olan arasındaki ayrımı açık bir şekilde yapar ve bilinç kavramını özne tarafından farkında olma durumuyla sınırlarsak, halihazırda literatürde tartışılan birçok sorunu bertaraf etmiş olduğumuzu savunur.

Bilinç problemleri

İnsan, "bilinçli" bir varlıktır ve "benlik bilinci"ne sahiptir. Bu özelliğiyle, en azından bu özelliğinin gelişmişliğiyle diğer canlılar arasında özel bir konuma sahip olmaya adaydır. Bilinç kavramını tanımlamak, bilinç üzerine çalı-

şan alanların karşı karşıya kaldığı sorunların başında gelir ve aynı kavramı tartışıp tartışmadığımız da zihin felsefesindeki çoğu karşıt teorinin önemli bir parçasını oluşturur. Şu aşamada insanın bilinçli olmasını, onun bilinçli zihin hallerine sahip olup olmaması üzerinden ele alarak yola başlayabiliriz. Bilinçli zihin halleri derken kastettiğim, bilinçli bir düşünce, algı ("kırmızı bir elma görüyorum"), fikir ("şu an odamda olduğuma inanıyorum") ve his ("elimde bir karıncalanma hissediyorum") gibi zihinsel durumlardır. Zihin hallerinin bilinçli ve bilinçsiz olabileceğini söylememiz pek riskli olmayacaktır: Kırmızı nesneyi gördüğümün farkında olabildiğim gibi, bir yandan bir şey düşünüp diğer yandan da araba kullanırken farkında olmadan kırmızı ışığı görüp arabayı durdurabilirim. Bir fikrim aktif durumda olabildiği gibi, ben onun farkında değilken de davranışlarıma etkide bulunabilir. Bir bilinç teorisi öncelikle (1) bilincin ontolojik olarak dünyadaki yerini konumlandırabilmeli ve onu açıklamada kullandığımız metodu ortaya koyabilmelidir: (1a) Bilinci ona ayrı bir varlık atfetmeden anladığımız fiziksel madde üzerinden açıklayabilir miyiz? (1b) Onu fizik, kimya, biyoloji ya da nörolojideki kavramlarla açıklamak mümkün müdür? Materyalizm, düalizm, indirgemecilik, işlevselcilik gibi zihin felsefesinin ana tartışma alanını oluşturan teoriler bu sorulara verdikleri cevap üzerinden ayrışırlar. Bunun dışında, ortaya koyduğumuz teori (2) bilinçli ve bilinçsiz zihin hallerinin farkını açıklayabilmelidir. İkinci amacımızı gerçekleştirmek için birinci tartışma kapsamında keskin bir ontolojik tutum takınmamız şart değildir, ama yine de materyalizme karşı tutumumuz ne tarz açıklamalar vereceğimizi etkiler, onun için de yüzde yüz bir tarafsızlık mümkün olmaz. Bu iki ana amacın dışında bir bilinç teorisi tam bir açıklama verebilmek için (3) bilincin gerekli ve yeterli koşullarını da ortaya koyabilmelidir.

İlgilendiğimiz bilinç sorunu, David Chalmers tarafından "zor problem" olarak adlandırılmış ve diğer bilinç sorunlarından ayrıştırılmıştır. Chalmers'a göre zor bilinç problemi deneyim sorunudur.[1] İnsan, belli bir insan

1 David Chalmers, "Hard Problem of Consciousness", Max Velmans ve Susan Schneider (ed.), *The Blackwell Companion to Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell Publishing, 2009, s. 226.

olma deneyimine sahiptir. Duyumsamalarımız, düşüncelerimiz ve hislerimiz var ve bunları yaşayış biçimimizin yol açtığı öznel ve içsel deneyimlere sahibiz. Bir kameranın aldığı görüntü ile benim görmem arasında nesnel/öznel olma açısından bir fark vardır. İnsan deneyimi, inanılmaz bir renklilik ve çeşitlilik içerir, devamlı gerçekleşen çok boyutlu bir film gibidir ve bilinç de bizim bu filmi yaşarken deneyimlediklerimizdir. Deniz kenarında günbatımını izlemek, güzel bir kırmızı bir şarabın tadına bakmak, çikolata yemek, yüksek bir apartmanın tepesinden aşağı bakmak, iç karartan bir şarkı dinlemek, mide ağrısı çekmek gibi durumların hepsi bilinçli olmamızın bize getirdiği yaşanmışlıklardır. Bu deneyimlerin hepsini tam olarak açıklamak mümkün müdür?

Yazının başında ortaya koyduğumuz sorulardan yola çıkarsak şu üç ana soru kategorisinden bahsedebiliriz: (1) Ontolojik Sorun: Bilinç diye ayrı bir şey var mıdır? Varsa, ne tarz bir doğaya sahiptir ve hangi varlıklarda bulunur? Fizikalizmin amaçladığı doğrultuda tamamen fiziksel bir bilinç açıklaması getirebilir miyiz? (2) Epistemolojik Sorun: Bilinç bilinebilir mi? Bilinebilirse, hangi yöntemlerle ve nasıl bilinebilir? Bilimsel metotlar aracılığıyla bilincin ne olduğunu ortaya koyabilir miyiz? (3) Semantik Sorun: Bilinci anlamaya çalışırken hangi kavramları kullanmalıyız? Bilimsel teorilerin kavramları bilinci açıklamada yeterli olabilir mi?

Zihin-beden sorunu bir yandan tarihsellik anlamında ruh-beden sorununun dönüşümünü ifade ederken, diğer yandan da aralarındaki bağıntı anlamında ontik duruma yaptığı gönderme üzerinden incelenebilir. Öncelikle, "zihinsel" ve "fiziksel" kavramlarına dair temel ontolojik pozisyonları inceleyeceğim. Sonrasında bilincin nörobilim ile ilişkisine değinip "zor problem" olarak ele alınışından ve zor problem ile bağlantılı düşünce deneylerinden (Yarasa Olmak, Bilim Kadını Mary) bahsedeceğim. En son olarak, Yüksek Düzey Düşünce Teorisi'ni açıklayıp bilincin zor problem olarak ele alınmasından bahsedeceğim.

Temel ontolojik pozisyonlar

Düalizm, zihinsel olanın fiziksel ve maddi olandan farklı bir varlık türü olduğunu öne sürer. Bilinç kapsamında düşünürsek, düalizm bilincin fiziksel temel maddelere (elektronlar, nöronlar gibi) indirgenerek açıklanamayacağını söyler. Töz düalizmi, zihinsel olanın fiziksel olandan ayrı bir töz olduğunu ve dünyada ayrı bir varoluşa sahip olduğunu öne sürer. Nitelik düalizmi ise fiziksel olanın ötesinde ayrı bir zihinsel töz olmamasına rağmen zihinsel olanın fiziksel tözün özel bir niteliği olduğunu söyler. Zihinsel olan ile bilincin farkı, bu alandaki teoriler arasında önemli bir kafa karışıklığı oluşturmaktadır. Zihin felsefesinde bilinç, deneyimsel anlamında düşünülerek (fenomenal bilinç) zihinsel olanla aynı anlamda kullanılır. Zihinsel alanda gerçekleşen tüm durumların bilinçli olduğu, bilinç özelliğine sahip olduğu düşünülür. Böyle düşünüldüğünde, *zihin-beden* sorunu *bilinç-beden* sorunu haline de gelir. Ned Block, bunun aksi yönde bir düşüncenin, yani bilinçli olmayan zihinsel bir durumdan bahsedebilmenin akla aykırı sonuçlara veya bilinç konusunda bir anlam kaymasına yol açacağını öne sürer.[2] Bu tarz bir yaklaşımda bulunan Rosenthal gibi felsefeciler bilinçli ve bilinçsiz zihinsel durumlardan bahsedebilirler, ama bu tarz bir teoride ele alınan bilinç kavramı bizim aradığımız, deneyimsel bilinçten daha dar bir bilinç kavramını yansıtır ve bu yüzden zor soruna bir çözüm sunmuş olmaz.

Panpsişizme göre zihinsel olan, dünyada bulunan ve indirgenemeyen bir tözdür. Eğer indirgenemeyen hem fiziksel hem de zihinsel bir töz var dersek, duruşumuz düalist bir pozisyona uyar. Eğer fiziksel olan maddenin temelinde zihinsel olan/fiziksel olmayan bir şey vardır diyorsak, o zaman savunduğumuz panpsişizm monist bir görüşün kolu olarak görülmelidir. Panpsişizmin önemli bir özelliği "ortaya çıkma" (*emergence*) kavramına karşı çıkmasıdır. Eğer dünyanın temel yapıtaşları fiziksel ve insan bilinci de zihinsel ise, insan bilincinin bir şekilde fiziksel olan aracılığıyla açıklanabilmesi gerekir. Bu da bir noktada fiziksel olandan zihinsel olanın ortaya çıktığını

2 Ned Block, "The Higher Order Approach to Consciousness Is Defunct", *Analysis* 71, no. 3, July 2011, ss. 419-431.

söylemeyi gerektirir. Panpsişizme göre bu tarz bir oluşum, fiziksel bir maddeden daha kompleks bir fiziksel madde oluşmasından farklı bir durumdur. Moleküllerin (veya elektronların) bir araya gelmesi, fiziksel başka bir varlığı oluşturabilir ve bu yeni varlığın özellikleri, onu oluşturan moleküllerin özelliklerinden farklı olabilir. Suyun akışkan olması, onu oluşturan moleküllerin de bu özelliği taşımasını gerektirmez. Ama benzer şekilde düşündüğümüzde, insan bilincinin özellikleri onu oluşturan fiziksel yapıtaşlarının özelliklerinden çok farklıdır. Dünyada radikal olarak yeni bir özelliğin (*property*) ortaya çıkmasını (*emergence*) sorunlu bulan yaklaşımlara göre, zihinsel bir doğaya sahip olan bilincin, fiziksel maddeden meydana gelmiş olması ontolojik olarak sorunludur. Bu doğrultuda, ya ortaya çıkma kavramının ontolojik olarak sorunlu olmadığını ya da insan bilincini oluşturan yapıtaşlarının da benzer özellikte, yani bilinçten pay olan şeyler olduğunu göstermek gerekecektir. Panpsişizm, bu nedenle, mikrokozmos düzeyinde bilinç özelliği taşıyan şeylerin var olması gerektiğini iddia eder.

Panpsişizm radikal bir görüş olsa da son yıllarda zihin felsefesi literatüründe artan bir popülerlik göstermektedir. Savunucuları, teorinin genel kavrayışı dikkate alındığında radikal görünmekle beraber teorik olarak güçlü bir pozisyon sunduğunu söylerler. Her şeye rağmen panpsişizm başka bir sorunu beraberinde getirir. Bilinç ve zihinsel kavramlarını deneyim üzerinden tanımladık. Panpsişizmin de çıkış noktası, Descartes'ınkine benzer şekilde, bilinçli insan deneyiminin varlığının öncelikli kabulüdür. Sonraki adımda, o deneyim varsa, o deneyimin sahibi olan bir öznenin de olduğunu kabul edersek, aynı şeyin mikrokozmos düzeyinde de geçerli olması gerektiğini söyler. Yani bilinç, mikro düzeyde varsa, o zaman o bilince sahip mikro-özneler de var olacaktır. Bu tarz bir dünya imkânsız ve tasavvur edilemez (*inconceivable*) değildir, hatta gerçek dünyamızın ontolojisine dair daha doğru bir betimleme de sunabilir. Diğer yandan, mikro düzeydeki varlıkların insanlara benzer şekilde özne yapısı taşıyabilecekleri, bizim genel dünya algımız kapsamında kolayca kabul edebileceğimiz bir görüş de değildir. İnsan, bir bütünlük içinde olan ve benlik kavramına sahip bir öznedir ve mikro düzeydeki şeylerin

de buna benzer şekilde özne olabileceklerini söylemek iddialı bir görüştür. Chalmers'a göre, bu düzeyde mikro-özneleri ve bilinci gözümüzde fazla büyütmezsek ve insan bilinciyle aynı şekilde görmezsek, bu sonuç akla makul gözükecektir.

> İnsanların bilinçli olduğunu düşünüyoruz; neredeyse hepimiz şempanzelerin, köpeklerin ve kedilerin bilinçli varlıklar olduğunda hemfikiriz. Balıklar ve fareler söz konusu olunca bazıları bunu reddedebilir. Ama balıklar ve farelerin de algısal alanları vardır ve bir çeşit bilinçli deneyime sahip olduklarını düşünmek de hayli akla yatkın. Bu şekilde giderek daha da aşağılara inebilirsin. Benim görüşüm, karmaşık bilgi işlemenin olduğu her yerde, karmaşık yapıda bir bilincin de olduğu yönünde. Bilgi işleme basitleştikçe daha basit bazı bilinç türleriyle karşılaşılabilir.[3]

Düalizm, zihinsel olan ile fiziksel olanı ayırdığı için bu iki ayrı tözün (veya nitelik düalizminde niteliğin) birbiriyle ilişkisini ve zihinselin davranışlarımızdaki nedensel etkisini açıklaması gerekir. Paralelizm, psiko-fiziksel nedensel etkileşim (*psychophysical causal interaction*) olasılığını reddeder. Leibniz'in savunduğu paralelizm versiyonunda zihinsel ve fiziksel durumlar birbirleriyle etkileşime girmeden paralel olarak gerçekleşirler. Bu paralelliğin kaynağı önceden kurulmuş olan ahenktir (*preestablished harmony*). Malebranche'ın savunduğu paralelizm versiyonu olan ara-nedenciliğe (*occasionalism*) göre ise sadece Tanrı'nın bir şeylere neden olma gücü vardır ve tanrısal olmayan fenomenler hiçbir şeye neden olmazlar.[4] Diğer yanda, etkileşimcilik fiziksel ve zihinsel olanın etkileşim içinde olduğunu iddia eder. Bilincin indirgenemeyecek bir töz veya nitelik olduğunu savunanlar, günlük hayatımızda zihinsel olanın nasıl bir rolü olduğunu açıklama sorumluluğunu üstlenmek durumundadırlar. Nörobilim ve psikiyatri alanındaki çalışmalar insan aklının düzgün çalışma-

3 David Chalmers, a.g.m.; Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çeviren Seda Akbıyık, İstanbul: Küre Yayınları, 2009. s. 59.

4 Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 684.

sının insan beyninin düzgün bir şekilde çalışmasına bağlı olduğunu, en ufak bir sıkıntıda psikolojik dünyamızda büyük sıkıntılar yaşadığımızı açıkça ortaya koymuştur. Benlik, bilinç, görme, duyma, karar verme, öğrenme gibi temel kavramların sayılan alanların gerçekleştirdiği çalışmaların sonucunda ortaya konmuş bilimsel açıklamaları da mevcuttur. Bu doğrultuda zihinsel olana ne gibi bir rol düşmektedir? Eğer bir etkileşim varsa zihinsel olan fiziksel olana hangi noktada müdahale etmektedir? Eğer zihinsel olan fiziksel olandan bağımsız bir şey değilse neden düalist bir anlayışa ihtiyacımız vardır? Bu açıdan bakıldığında düalizm ve etkileşimciliği aynı anda savunmak zor bir hal almaktadır. Düalizmin gücü etkileşimin nasıl olduğunu ortaya koyabilme gücünden değil, bilincin indirgenmesinin zorluğundan kaynaklanır. Etkileşim yönündeki bir çıkış yolu denemesi olan epifenomenalizm bilincin fiziksel durumlara bir etkisi olmadığı görüşündedir. Bu yaklaşım uyarınca tüm fiziksel durumlar diğer fiziksel durumlara nedensel olarak dayandırılarak açıklanabilir. Bilinci ayrı bir kavram olarak korumak isteyip etkileşimciliği reddedenler bu yola girebilirler. Bilincin özel bir deneyim olduğunu, indirgenemeyeceğini, ama bir yandan da bunun davranışlarımızda belirleyici bir etkisi bulunmadığını, görünüşte var olup bir gücünün olmadığını, bir nevi illüzyon olduğunu söyleyebilirler.[5] İlk bakışta biraz zorlama bir duruş gibi gelse de bilincin indirgenme sorununu ve etkileşimini açıklama yönündeki zorlukların bizi götürdüğü en mantıklı ara nokta burası olabilir. Öte yandan, "folk psikoloji"deki anlayışımıza göre bilincimizin, yani kararlarımızdan, duygularımızdan ve düşüncelerimizden oluşan zihinsel dünyamızın, davranışlarımızda etkilerinin olmadığını iddia edecek duruma gelirsek de kendimizi absürd bir pozisyonda bulacağımız açıktır. Bunun için de etkileşim sorununu, düalizm ve fizikalizm arasında bir karar vermemize yardımcı olacak ana sorun olarak ele almak doğru gözükmemekte. Ana kararımızı bilincin indirgenmesinin mümkün olup olmaması ve tamamen fiziksel bir açıklama verme olasılığımız üzerinden vermek daha doğru bir yol gibi gözüküyor.

5 Bkz. Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Bahsettiğimiz tüm bu teorileri düalizm temelli farklı yaklaşımlar olarak görebiliriz. Diğer yanda ise monizm, dünyada tek bir tözün olduğunu iddia eder. Monizm, bu tözün fiziksel olması gerektiğini söylemez. Bu tek tözün fiziksel bir madde olduğunu ortaya koyan ve her şeyin fiziksel yasalar ile açıklanabileceğini söyleyen akım fizikalizmdir. Materyalizm ve fizikalizm günümüzdeki tartışmalarda aynı anlamda kullanılmaktadır. Materyalizm kavramı eski bir tarihe sahipken, fizikalizm kavramı literatüre 1930'larda Otto Neurath ve Rudolf Carnap tarafından kazandırılmıştır.[6] Fizikalist olmayan monizm teorileri de vardır. Bunlardan biri olan idealizme göre, zihinsel olan bir şey (zihin, ruh, akıl, istenç) tüm gerçekliğin temelini oluşturur.[7] Nötr monizme göre ise dünyadaki temel varlık ne zihinsel ne de fizikseldir. Bu görüşün temelinde –Russell'ın monizm anlayışı– fizikseli de zihinsel gibi yapay bir kavram olarak görme yatar. Buna göre nasıl "zihinsel" kavramı başka kavramlara indirgenebilirse, "fiziksel" kavramı da bilimsel teorilerin oluşturduğu yapay bir kavramdır ve gerçekliğin bu kavrama uygun olması gerekmez.

Fizikalist ve fizikalizme yakın duran monist teoriler temelde zihinsel kavramına yaklaşım bakımından birbirlerinden ayrılırlar. İndirgemeci materyalizme göre (özdeşlik kuramı), zihinsel durumlar "beyindeki veya merkezi sinir sistemindeki bir fiziksel durum veya süreç tipiyle sayıca özdeştir".[8] Başka bir deyişle, bu özdeşlik nedeniyle zihinsel kavramı fiziksel kavramına tamamen indirgenerek açıklanabilir. "Zihinsel" kavramını kullanarak açıklamalar

6 Daniel Stoljar, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism/, 2017.

7 İdealizm tam anlamıyla materyalizmin zıttı olan bir monizm ortaya koymak zorunda değildir. Temelinde zihinden bağımsız bir gerçekliğin olmadığı yatar ama felsefe tartışmalarındaki kullanımı çok daha geniştir. Daha fazla ayrıntı için bkz. Paul Guyer ve Rolf-Peter Horstmann, "Idealism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/idealism/, 2018.

8 Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çeviren Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012. s. 41.

sunan folk psikolojik anlayış tamamen farklı bir kurama (veya kuramlara) indirgenebilir, tüm açıklamalar fizik ve nörobilim bulgularının kullanılmasıyla ortaya konabilir. Böylece bilim bize insanın zihnini ve davranışlarını da içeren tüm ve tamamlanmış bir bilgi sunabilir. Bu pozisyonun özdeşlik kuramı olarak da görülmesinin sebebi, zihinsel kavramının, bağlı olduğu folk psikoloji kavrayışının ve bu kavrayışın içerdiği kavram kullanımlarının gereksiz ve yanlış görülmemesi, bunların, kendilerine özdeş ve açıklayıcı gücü olan bilimsel kuramlara indirgenmelerinden kaynaklanır.

Eleyici (*eliminative*) materyalizm ise, folk psikolojik kavramlar ile kuramsal nörobilim kavramlarının bire bir eşleşmesinin mümkün olamayacağını ileri sürer.[9] Zihin hakkındaki bilimsel düşüncelerimiz radikal olarak yanlıştır ve değiştirilmelidir.[10] "Zihinsel", "zihinsel durum" gibi folk psikolojik kavramlar, tüm folk psikoloji ile beraber ortadan kaldırılmalı, yerine (nöro-) bilimsel bir kuram ve bu kuramdan yola çıkılarak belirlenen kavramlar ortaya konmalıdır.

Felsefi davranışçılık, zihinsel durumların ne olduğuyla alakalı bir kuram olmaya çalışmaktan ziyade içsel durumlara ve zihinsel kavramına başvurmadan insan davranışlarını açıklayabileceğimiz düşüncesinden yola çıkar. Bu anlayış uyarınca

> zihinsel bir durum hakkında herhangi bir önerme, söz konusu kişinin şu, bu veya başka bir gözlenebilir durumda olması halinde ortaya çıkacak olan gözlenebilir davranış hakkındaki uzun ve karmaşık bir önermeye hiçbir anlam kaybına uğramadan çevrilebilir.[11]

Mesela bir maddenin çözünülebilirliği hakkında konuşurken, "çözünebilir" terimi, "x doymamış suya atılırsa, x çözünecektir" şeklinde bir işlemsel tanı-

9 a.g.e., s. 69.

10 William Ramsey, "Eliminative Materialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/materialism-eliminative/, 2016.

11 Paul M. Churchland, a.g.e., s. 36.

ma dönüştürülebilir. Zihinsel durumları da benzer şekilde dönüştürebiliriz. Burcu adlı bir bireyin zihinsel durumları üzerinden bunu değerlendirelim. Burcu'nun "şarap içme ve peynir yeme isteği" şeklinde bir zihinsel durumu olduğunu düşünelim. Bu istek, içsel bir zihinsel durumdan ziyade (1) ona isteğinin bu olup olmadığını sorduğumuzda olumlu yanıt vermesi, (2) ona bir restoranda oturma ile bowling oynama seçeneklerini sunduğumuzda öncelikle ilk planı değerlendirmesi, (3) ona bir kadeh şarap ikram ettiğimizde içmesi (4) restoranda peynir sipariş vermesi gibi yatkınlıklarının toplamıdır.[12] Bu kurama göre zihin-beden sorunu bir sözde-sorundur (*pseudo-problem*), çünkü birinin zihninden bahsediyorsak, bahsettiğimiz şeyler o kişinin sahip olduğu içsel durumlar değil, onun yatkınlıkları, belli durumlarda nasıl davranacağına dair tanımlar ve sahip olduğu ve gerektiğinde sergilediği yetenekleridir.

İşlevselcilik, davranışçılığı kısıtlı bulur ve daha geniş bir açıklama sunar. Davranışçılık, zihinsel durumları çevresel veriler ve davranışsal sonuçlar üzerinden tanımlar ve zihinsel durumlara atıfta bulunmaz. Bu yaklaşım, insanın davranışlarının sadece davranışsal eğilimlere başvurularak (*behavioral dispositions*) açıklanabileceğini iddia eder, fakat davranışçılığı eleştirenlerin belirttiği gibi, zihinsel bir durumun anlamını sadece o zihinsel durumla alakalı davranışsal eğilimle açıklamak mümkün olmayabilir. Örnek olarak, Ebru eğer yağmurda ıslanmayı seviyorsa, o gün yağmur yağacağına dair bir inanca sahip olmasına rağmen evden çıkarken yanına şemsiyesini veya yağmurluğunu almayabilir. Yağmur yağacağına dair bir düşünce, zorunlu olarak yanında "yağmur yağdığında yanına şemsiye alma" davranışını getirmez. Başka bir deyişle, Ebru'nun zihinsel durumunu (yağmur yağacağına inandığı) o inanç sonrası göstermesi gereken davranışsal eğilim üzerinden anlayamayız, çünkü Ebru birden çok düşünceye sahiptir ve davranışlarını da ancak bu düşünce ağının bütünü üzerinden anlayabiliriz. Bu doğrultuda işlevselcilik, zihinsel durumları, bedensel davranışlar ve diğer zihinsel durumlarla ilişkileri üze-

12 a.g.e., s. 37.

rinden, daha geniş bir ilişki ağı kapsamında ve diğer zihinsel durumlara da atıfta bulunarak tanımlar.

İşlevselcilik, psikolojik dünyamıza dair daha zengin ve makul bir açıklama sunar ve davranışçılığın kısıtlamasını aşmaya çalışır. Örneğin, Ebru birini özlerken bir yandan fırsat olduğunda onu görmemeyi tercih edebilir, çünkü bu zihinsel durumuyla çatışan ve bu davranışı gerçekleştirmesini engelleyecek başka zihinsel durumlara (inanç, duygu) sahiptir. Başka bir örnekte, Çınar, bir aktivite ona acı vermesine rağmen onu yapmayı tercih edebilir, çünkü o eylemi acıya rağmen gerçekleştirmesini sağlayacak büyük bir isteğe sahiptir. Birey kapsamında "özlem" duygusu, özlem duyulan şeyi görmek isteme eğilimi; "acı" duygusu da acı veren şeyden kaçınma eğilimi üzerinden anlaşılamaz. Bir zihinsel durum (düşünce, inanç, duygu, istek, duyum, algı) sadece o zihinsel durumun gerekli kıldığı davranışsal eğilim üzerinden değil, ancak tüm diğer zihinsel dünyamız ile olan ilişkisi üzerinden tanımlanabilir.

Ontolojik olarak işlevselcilik, zihinsel durumları fiziksel bir maddeye ve nöronlara indirgemeyi amaçlamaz, onun yerine belli işlevler ve amaçlar üzerinden tanımlar. Bu açıdan, zihnin bir bilgisayar olarak görüldüğü anlayışa uygundur. Bu yaklaşım bir yapay zekânın da bilinç sahibi olmasına olanak tanır ve benzer şekilde, büyük olasılıkla bizden çok farklı yapıları olan, dünya dışı varlıkların da bizim sahip olduğumuz bilince ve deneyime sahip olmalarını mümkün kılar.

Nörobilim, bilişsel bilimler ve bilincin ontolojisi

Ontolojik pozisyonlara baktığımızda, indirgemeci materyalizm ve eleyici materyalizm, nörobilimlere uygun bir bilinç yaklaşımı vaat eder. İndirgemeci materyalizm, "bilinç"le bağlantılı tüm süreçlerin nöronal bağlantıları ve bu süreçlerde görevli beyin alanları ve şebekeleri tanımlanabilirse, tüm psikolojik süreçlerin özdeş olduğu beyinsel durumların varlığının ve ne'liğinin de (*what-it-is-like*) ortaya konmuş olacağını savunur. Bu, aynı zamanda her psikolojik kavramın bir nörobilimsel kavramla karşılandığını ya da bu psikolojik kavramla eşleşen bir beyin alanının veya nöron topluluğunun gös-

terilebileceği anlamına gelir. Eleyici materyalizme göre ise bilinç ve benzeri folk psikolojik kavramlar tamamen ortadan kaldırılabilir ve bunların yerine nörobilimden kavramlar konulabilir. Gerekli tüm açıklamalar yine nörobilim düzeyinde verilecektir ve gereksiz kavramları ortadan kaldırmamamız için bir sebep yoktur.

Zihinsel niteliği savunan panpsişizm de aslında nörobilime uygun bir bakış açısı sunar. Eğer zihinsel bir nitelik varsa, bunun insan bilinci düzeyinde psikolojik olarak konumlandırılması (ya da insan aklının bir sistem olarak bilinç özelliğine sahip olduğunu iddia etmek) yerine zihinsel özelliğin mikro düzeyde aranması ve bu niteliğin oluşumunun nöronlara ve nöronal etkinliklere dayandırılması mantıklı olacaktır. Bu doğrultuda, bilinç nöronal düzeyde bir aktiviteye indirgenirse veya nöronal düzeyde fiziksel olmayan bilince ait niteliklerin bulunduğu gösterilebilirse panpsişizmin eli kuvvetlenecektir. Sonuç olarak, iki farklı kamp da bilincin indirgenip indirgenemeyeceğini tartıştıklarından, bilimsel disiplin olarak en yakın oldukları alan nörobilimdir.

İşlevsel anlayış ise kognitif bilimlere ve bilişim sistemlerine uygun bir bilinç anlayışı sunar, çünkü bilincin çoklu gerçekleştirilebilmesine (*multiple realizability*) olanak sağlar. Bu kavrayış bağlamında "bilinç", kendisini oluşturan yapıtaşları üzerinden değil, işlevler üzerinden tanımlanır; bu da onu sistemin bir özelliği haline getirir. Bu doğrultuda bilincin maddesel olarak indirgenmesinden ve zihin süreçlerinden hangi beyin alanlarının sorumlu olduğunun anlaşılmasından ziyade bilincin belli işlevlerinin tanımlanması ön plana çıkar. Eğer zihinsel süreçlerin işlevlerini ve bu işlevlerin gerçekleşmesini sağlayan mekanizmaları anlarsak, bunları yapay olarak yaratmamız da mümkün olacaktır. Benzer şekilde, eğer insanlar dışında zihin sahibi varlıklar varsa onların da bizimkine benzer deneyimlere sahip bulunmalarının önünde teorik bir engel olmayacaktır.

Zor problem

Chalmers'ın deneyim anlamında bilincin açıklanmasını zor sorun olarak adlandırmasına değinmiştik. Chalmers, bilinç hakkındaki kolay sorunları da sıralar: Dikkat mekanizmamız, davranış kontrolü, uyanık olma ile uyku arasındaki fark, bir sistemin (beynimizin) kendi içsel durumlarına erişimi ve bu içsel durumlar üzerindeki kontrolümüz, zihinsel durumlarımızı bildirebilme yetimiz, sahip olduğumuz bilgileri bir araya getirip düzenleyebilmemiz, nesneleri ayrıştırma-kategorize etme ve onlara tepki verme yetimiz.[13] Bu sorunlar aslında hiç de çözümü kolay sorunlar değildir. Nörobilim, psikoloji ve kognitif bilimlerin bunlara dair tam bir açıklama sunması belki de yüz yıldan fazla sürebilir, belki tam bir açıklamaya pratikte hiç ulaşamayabiliriz. Ama Chalmers'a göre bu sorunların kolay olmasının sebebi, onları açıklamamızın önünde teorik bir engel olmamasıdır. Bahsi geçen kolay sorular bilişsel yetilerimiz ve işlevlerimizle alakalıdır. Mesela insanın zihinsel durumlarına dair içsel erişimini (*internal access*) açıklayacaksak, bir sistemin kendi içsel durumlarından nasıl etkilendiğini ve bu durumları yönetmek için nasıl bir bilgi kullandığını anlatmamız gerekir. Bu durumda yaptığımız şey, bir işlevin performansını (etkinliğini) bir mekanizma sunarak açıklamaktır. Nöronal bir mekanizmaya işaret ederek alt-düzeyde (*low-level*) bir açıklama yapabilir veya bilgisayımsal terimleri (*computational terms*) kullanarak üst-düzeyde soyut bir açıklama yapabiliriz. Bu şekilde insan bilincine dair işlevsel açıklamalar, yaşam veya gen kavramlarının açıklandığı gibi açıklanabilir. Ama zor problemi zor yapan ve başka hiçbir kavramda ortaya çıkmayan sorun, aradığımız açıklamanın işlevlerin performansının ötesine uzanmasından kaynaklanır. Chalmers, bilinci zor bir problem olarak ele alırken belli bir işlevi ve onun nasıl yerine getirildiğini sormamaktadır, bütün bu kognitif süreçlerin neden karanlıkta gerçekleşmediğini ve bu işlevlerin gerçekleştirilmesine neden deneyimin eşlik ettiğini sormaktadır.

Bu yüzden Chalmers ve bilinci zor problem olarak gören felsefecilere göre bir açıklama uçurumu (*explanatory gap*) söz konusudur. Joseph Levine'in ortaya

13 David Chalmers, a.g.m., s. 225.

koyduğu bu kavramın işaret ettiği ve aşılması olanaksız görülen uçurum, zihinsel durumların işlevleri ile deneyim arasında var olan bir uçurumdur. Aynı uçurum nedeniyle fiziksel açıklamalar ile psikolojik zihin durumları arasında tam bir özdeşlik kurmak mümkün olmamaktadır. Nasıl bir fiziksel teori ortaya koyarsak koyalım, bu fiziksel teorinin neden bu öznel bilinçli deneyime yol açtığının arkasındaki gizem perdesi aralanamayacaktır.

Yarasa olmak ve bilim kadını Mary

Bir yarasa olmak nasıl bir şeydir? Thomas Nagel, modern zihin felsefesindeki bilinç literatürüne yön veren makalesinde bu soruya cevap verip veremeyeceğimizi, bu yönde bir bilgiye sahip olmamızın imkânını sorgular. Ben, Çağlan adında bir insan olarak bir yarasanın görme deneyiminin nasıl bir deneyim olduğunu bilebilir miyim? Frank Jackson'ın düşünce deneyindeki Bilim Kadını Mary hakkında sorduğumuz soru da benzer bir sorudur. Hayatı boyunca siyah-beyaz bir odada büyütülmüş olan ve sadece siyah-beyaz renkleri görmüş olan Mary, ilk defa dışarı çıkıp kırmızı bir elma gördüğünde yeni bir şey öğrenmiş olur mu? Mary, odada geçirdiği zaman boyunca bilim adına mümkün olan her şeyi kitaplardan öğrenmiş olsa bile "kırmızı" bir nesne görmenin ne demek olduğunu o kapıdan dışarı çıkmadan önce öğrenmiş midir?

Bu iki soru, zor probleme destek olarak, bilincin bilimin kullandığı kavramlara indirgenerek açıklanamayacağını öne süren argümanlar yönünde çokça kullanılmıştır. "Bilinç" kavramını kullandığımızda zihinsel durumların deneyimsel boyutuna işaret ettiğimizden bahsetmiştik. Ned Block'un "erişimsel bilinç" (*access consciousness*) ile "fenomenal bilinç" arasında yaptığı ayrım bu kapsamda önemlidir. Erişimsel bilinç, seçici dikkate dayanan bilinç türünü gösterir. Zihinsel bir durumun içeriğinin diğer zihinsel durumlara ve özneye/öznelere ulaşılabilir ve iletilebilir olması durumudur. Terim, aynı zamanda dikkatin yöneltildiği bilinç içeriklerinin eylem, uzun süreli bellek, planlama ve sözlü aktarım benzeri bilişsel etkinliklere/süreçlere geniş çapta erişebilir olmasını da kapsar. Fenomenal bilinç ise Nagel'ın ortaya koyduğu "what-it-is-like" kavramını karşılar. Her deneyimimiz hakkında "Nasıl bir şeydi?" sorusunu

sorabiliriz ve bu sorunun bir yanıtı vardır. O deneyimimiz belli bir şekilde yaşanır ve bu yaşantı da tam olarak kavramsallaştırılabilen bir şey değildir. Tüm deneyimler için geçerli olacak şekilde, bir deneyimin nasıl yaşandığı tam olarak ancak öznesi tarafından bilinebilir, çünkü deneyimi yaşayan odur. Kırmızı bir elmayı bilinçli olarak gördüğümüzde, iğne olduğumuz zaman kolumuz acıdığında veya karnımız acıktığında yaşadığımız (bilinçli) deneyimi "fenomenal bilinç" kavramı karşılar. Yani bilinç sadece bir farkındalık durumu değildir; bir yandan yanımdakiyle konuşurken kırmızı ışıkta otokontrol ile durmam, "kırmızı ışığı görme" deneyimini fenomenal anlamda bilinçli olarak yaptığımı göstermez. En azından o görme olayının bilinçli olup olmadığını açıklamamız gerekir. Genel anlayışımız zihinsel dünyamızın bilinçli ve bilinçsiz alanlarının mevcut olduğu yönündedir ve fenomenal bilinç de deneyimin mevcut olduğu zihinsel alanı temsil eder. Gündelik hayatımızda birçok şeye dikkat etsek ve çevremizdeki nesneler hakkında belli düzeyde bir farkındalık sahibi olarak hareket etsek de her davranışımız/algımız bilinçli değildir. Yani "dikkat" ve "farkındalık", bilinci zorunlu olarak beraberinde getirmez.

İkinci olarak, sorduğumuz soru sadece insanların bir tür olarak diğer türlerin deneyimlerini bilip bilemeyecekleri değildir. Sorumuz, x bireyinin, y bireyinin t ânındaki deneyimini bilip bilemeyeceğidir. Bu doğrultuda, herhangi bir insanın bir başkasının deneyimine dair bilgi sahip olup olamayacağı ve eğer bu mümkünse, bunun nasıl gerçekleşebileceği konusu açıklanmaya muhtaçtır. Bir deneyimin sadece o deneyime sahip olan insan tarafından doğrudan ve tam anlamıyla bilinebileceğini söylemek, bilincin ancak birinci tekil perspektif aracılığıyla bilinebileceğini, yani *öznel* olarak erişilebilen bir bilgi olduğunu söylemektir. Bunu söylemek de bilincin bilimsel kavramlara indirgenerek açıklanabileceğini öne süren teorilere karşı çıkmaktır, çünkü bilinci indirgemek, onu nesnel, üçüncü tekil kişi perspektifinden ve objektif kavramlarla açıklamak demektir.[14]

14 Sorunu böyle ortaya koymanın, çözümsüzlüğü garanti ettiği söylenebilir. Yüksek Düzey Düşünce Teorisi de zor problemi ve onu temel alan teorileri bu açıdan eleştirmektedir. Bu konuya dikkat çektiği için anonim hakeme teşekkür ederim.

Son konudaki fikrimiz, başka bir insanın deneyimini bilip bilemeyeceğimize dair görüşümüzü de etkiler. Başka birinin deneyimini bilmemizin mümkün olduğunu söylemek istiyorsak, ama bir yandan da bilincin kişiye özel ve dışarı kapalı olduğunu düşünüyorsak, o zaman bu edime ve bu edimin olabilirliğine uygun bir zihin okuma (*mindreading*) teorisi ortaya koymak gerekir. Yani başkalarının duygu ve düşünce dünyalarını deneyimsel anlamda bilebilmek için sadece akıl yürütmek ve bir teori aracılığıyla çıkarım yapmak yeterli olmayacaktır. Birisinin bir hareketi niye yaptığını anlayabilir, hatta o kişinin bu davranışı/eylemi gerçekleştirme amacını tam olarak anladıysak ve onun genel karakteristiğini de biliyorsak bir sonraki hareketini tahmin dahi edebiliriz, ama bu durumda bile o kişinin deneyimine tam anlamıyla erişmemiz mümkün değildir. Ayna nöronlar üzerindeki çalışmaların sağladığı bulgulardan yola çıkan Simülasyon Teorisi gibi yaklaşımlar da zihin felsefecileri tarafından bu soruna çözüm olarak kullanılmıştır. Bu tarz teorilerin özünde şu yaklaşım yatar: Karşımdaki insanın amacını anlayıp kendi bedenimde de, aynı amacı düşünerek, bir hareketi simüle edebilir, gerçekleştiriyor gibi yapabilirim. Bu şekilde, karşımdakinin deneyimini kendi bedenimde ilgili nöronal yolları aktive edip bizzat deneyimleyerek anlayabilirim.

Fenomenal bilinç ve *what-it-is-likeness* kavramlarının felsefeciler tarafından kullanımları sorunsuz değildir. Rosenthal, son paragraflarda bahsedildiği üzere, fenomenal bilincin tanımlanmasının bizi zorunlu olarak açıklanamaz bir bilinç kavramına götürdüğünü savunur.

Yüksek düzey düşünce teorisi (*Higher-Order Thought Theory*)

David Rosenthal'in ana savunucusu olduğu Yüksek Düzey Düşünce Teorisi'nin (HOT Theory)[15] çıkış noktası, fenomenal bilinç hakkında gerçekten açıklama gücü olan bir teori ortaya koyma motivasyonudur. Rosenthal, yola bir öznenin bilinçli olması ile bir zihin durumunun bilinçli olmasını ayırt ederek başlar. Bilinçli bir öznenin bilinçli ve bilinçsiz zihin durumları var-

15 Yazının geri kalanında Yüksek Düzey Düşünce Teorisi'nden bahsederken İngilizce literatürde olduğu gibi "HOT" (Higher-Order Thought) kısaltmasını kullanacağım.

dır. Bu noktada amacımız sadece uyanık olma durumu anlamında bilinci açıklamak değildir. Rosenthal'e göre, bu yönde gizemli bir bilinç kavramı söz konusu değildir. Asıl açıklama bekleyen şey, zihin durumlarının nasıl bilinçli oldukları ve onları bilinçli yapan niteliğin ne olduğudur. Bu da Chalmers'ın öne sürdüğü gibi zor bir sorun değildir. Sorunun zor hale gelmesi, zihin ve bilinç kavramlarının birbirlerine karıştırılmasında yatar. David Chalmers ve Ned Block gibi filozoflar, bilinci zihnin tüm alanlarında var olan bir kavram olarak ele alırlar. Onlar aynı zamanda "deneyimsel bilinç" kavramını Nagel'in "what-it-is-like" kavramı üzerinden tanımlarlar ama bunu yaparken de her türlü zihin durumunu bilinçli olarak kabul edip sonra bu şekilde kapsamı genişlemiş olan bilinç kavramının açıklanamayacağını söylerler. Oysaki, eğer bir özne belli bir zihin durumunun farkında değilse, o zihin durumunun bilinçli olduğundan bahsetmenin anlamı var mıdır? Rosenthal'e göre, Chalmers ve Block'un yaptığı tam da budur. Özne o an farkında olsun olmasın, zihinsel her durumu bilinçli olarak kabul ederler. Bilinçsiz bir şekilde gerçekleşen görme duyumuzun etkinleşmesi sonucunda zihinsel bir durum sahibi oluruz ve bu durumun da zihinsel bir niteliği vardır. Ama gördüğümüz nesnenin farkında olmayabiliriz, o zaman o nesnenin rengine dair bilinçli bir nitelik algısına/deneyimine sahip değilizdir. Block'a göre ise, farkında olmasak bile bir nesneyi gördüysek, bir zihin durumuna sahip olduğumuz için o nesnenin rengine dair bir "qualia"ya sahibizdir ve o nesneyi görmenin ne olduğuna dair bir deneyimimiz söz konusudur (*there is something-it-is-like to see that object*). Rosenthal'e göre, farkındalık olmadığı sürece bilinç söz konusu değildir. "Qualia" kelimesi yanlış bir şekilde kullanılmaktadır ve tanım gereği bilinçli bir zihinsel nitelik olarak görülmektedir. Kırmızı bir elmayı görmemizin "qualia"sı bizim o elmayı görmemize ilişkin zihin durumumuzun özelliği olarak öne sürülür. Ama Rosenthal açısından olaya yaklaşırsak, bu ancak o görme duyumuz bilinçli ise söz konusudur. Bu yönde doğru yaklaşım şu tavırları almamızı gerektirir: 1) Qualia kavramını reddetmeliyiz, çünkü kavram tanım gereği taraflıdır. 2) Zihin ve bilinç kavramlarını birbirlerinden ayırmak gerekir ve "what-it-is-

like" kavramını bilinçli olsun olmasın tüm zihin durumları için kullanmak yanlıştır. 3) Farkında olmadığımız bir zihin durumunun bilinçli olmasından bahsetmek anlamsızdır. Bilinçli zihin durumu, bir öznenin farkında olduğu zihin durumudur.

HOT teorileri bilinci bir zihin durumunun içsel niteliği olarak görmezler, çünkü bu anlayış zihin ve bilinç kavramlarını bir araya getirecektir. Bilinç, "harici" bir şekilde açıklanır. Kırmızı bir elmayı bilinçsiz bir şekilde gördüğümüz zihin durumunu bir algı olarak ve birinci düzeyden bir zihin türü olarak düşünelim (Z_1). Normal koşullarda bu zihin durumu bilinçli değildir ama yine de bir zihin durumudur, yani belli bir içeriği vardır ve niteliği (kırmızı niteliği) fiziksel nesnenin kırmızı niteliğinden farklıdır. Zihin dünyamız, bu zihin durumunun aktivitesini bilinçli olmadan da tam randımanla gerçekleştirebilir. Yani bu zihin durumu diğer zihin durumlarıyla iletişim halinde olabilir, bilgi alışverişi gerçekleştirir ve özne, davranışlarını bunu dikkate alarak ayarlar. Zaten HOT teorisine göre bilincin evrimsel olarak da düşünüldüğü kadar büyük bir işlevi yoktur. Metakognitif süreçler ve dikkat mekanizmaları insan zihninin evriminde daha önemli yer kaplarlarken bilinç mekanizmamızdan farklı yetilerimizi oluştururlar.

Bahsettiğimiz tarz bir zihin durumu (Z_1), eğer daha meta düzeyde, ikinci düzeyden diye adlandırdığımız (Z_2) bir zihin durumu tarafından uygun bir şekilde temsil edilirse, bilinçli hale gelir. Z_1 durumunun bilinçli hale gelmesi, Z_2 tarafından nesne olarak alınmasıyla sağlanır. 2. düzey bu zihin durumunun türü, "bu zihin durumunun bir düşünce şeklinde olduğu" ifade edilerek tanımlanır. Bu noktada düşünce ile algı arasında ayrım yapılır. Yüksek düzeydeki zihin durumunun bir algı olması istenmez, çünkü o zaman uygun bir modalite de tanımlamamız gerekecektir. Nasıl görme algımız ile duyma algımızın farklı modaliteleri varsa ve bu modaliteler sonucu belli zihinsel nitelikleri bize sunuyorlarsa, benzer bir durum yüksek düzeydeki zihin durumları için de gerekecektir, ama böyle bir şey söz konusu değildir. İç gözleme dair özel bir mekanizmamız ve bununla beraber gelen özel bir *qualia*'mız söz konusu değildir. Ancak ikinci seviyede olan bir düşünce birinci seviyede bir

zihin durumunu temsil ederek bu zihin durumunu bilinçli hale getirebilir. Bu süreçten sorumlu olan mekanizma, düşünce yapısındaki yüksek düzey bilinçli zihin durumuyla gerçekleşir. Buna Geçişkenlik Prensibi (*transivity principle*) de denir: "Bir öznenin zihin durumu, ancak eğer özne, kendisinin o durumda (*state*) bulunduğunun uygun bir şekilde farkındaysa, bilinçlidir."[16]

Bilincin "ilişkisel" (*relational*) bir şekilde açıklandığı teori, bilincin zihin durumlarına içsel olarak alındığı ve "mentalite"nin önkoşulu olduğu için her zihin durumunda mevcut olduğunun iddia edildiği teorilerle karşılaştırıldığında açıklayıcı bir güce sahiptir, çünkü hem zihin durumları arasında (bilinçli-bilinçsiz) hem de "bilinç" ile "mentalite" arasında ayrım yapabilir. Bir zihin durumunun bilinçli olması öznenin o zihin durumunda bulunma durumuna dair farkındalığı üzerinden açıklandığı için tamamen harici bir bilinç kavramı söz konusudur.

HOT teorisi, açıklamak istediği kavramı belirlerken "sağduyu"dan (*common sense*) ve "sezgi"lerimizden (*intuition*) yararlanır. Metot olarak amaç, bilimsel kuramlarla uyumlu ve yanlışlanabilir olma özelliği de gösteren bir teori ortaya koymak, ama bunu yaparken de halk arasında kullanıldığı şekliyle bilinç kavramını açıklayabilmek ve insanın sezgilerine aykırı bir pozisyonu gereksiz yere takınmamak, en azından böyle bir tavır takınılacaksa bunun nedenini makul şekilde ortaya koymaktır. Bunun için de tartışmalarda hangi sezgilere karşı çıkılacakken hangi sezgilere uygun bir teori ortaya konacağının belirtilmesi önemli bir yer kaplar. Bu doğrultuda, bilincin "içsel" bir sıfat olarak ele alınabilmesi, her zihinsel durumun zorunlu olarak bilinçli olması, zihin durumlarımız hakkında doğrudan bir otoriteye sahip olmamız, sezgilerimize dayanan düşünceler olarak kabul edilebilirliklerine karşın HOT teorisi tarafından nedenleri verilerek reddedilirler. Öte yandan, bu nedenlere dayanarak reddetme sürecinde de başka sezgilerden yola çıkılır: Her zihin durumunun bilinçli olmaması, yanlış temsilin (halüsinasyon ve illüzyon) mümkün olması (ve teorinin bunu mümkün kılması), öznenin

16 Josh Weisberg, "Misrepresenting Consciousness", *Philosophical Studies*, vol. 154, No.3, July 2011, s. 413.

kendisinin bir zihin durumunda bulunduğunun farkında olmadığı sürece bilinçli bir zihin durumunun varlığının bir anlam ifade etmemesi. Farklı sezgilerin tarihsel ve felsefi arka planları verilirken, yüksek düzeydeki düşünceler de en uygun teorik araçlar olarak ortaya konurlar. Hiçbir sezgi kenara itilmez, ayrıca bu şekilde görünmesinin nedenleri açıklanır. Örneğin, bir algı hakkında bilinçli bir duruma geldiğimiz her seferde bu bilinçli olma halini anlık, çıkarım sonucu olmayan bir süreç sonucu gerçekleşmiş şekilde deneyimleriz; olaylar bize öyle görünür. Bu yüzden de bize, sanki her zihin durumu bilinçli olmak zorundaymış gibi gelir. Ama bu tarz bir deneyim yüksek düzeydeki düşüncelerin (Z_2) varlığını yadsımaz, çünkü Z_2 de ancak anlık ve çıkarımsız şekilde birinci düzeydeki düşünceyi (Z_1) temsil ederse Z_1'i bilinçli hale getirir. Geçişkenlik prensibinde bahsi geçen "uygun şekilde" temsil etme ifadesiyle kastedilen budur. Biz bir düşünceyi (Z_2, 2. düzeydeki düşünce) bilinçli şekilde ve bir çıkarım sonucunda başka bir zihin durumuna (Z_1) yöneltmek suretiyle bilinçli hale getirmeyiz. Bu şekilde HOT teorisi, bilincin anlık ve çıkarımsız görünen doğasına, yani başka deyişle, halk arasında da genel kabul gören bu sezgiye sadık kalırken, bu doğrultuda en uygun teorik açıklamayı verir.

İkinci düzeydeki düşüncenin kendisi (Z_2, Yüksek Düzey Düşünce) bilinçli değildir, o sadece Z_1'i bilinçli hale getirir. HOT teorisine has özellik de budur: Bu teori, bilinçsiz nitelikteki/yapıdaki Z_2'den yola çıkarak, Z_2'yi kullanarak, bilinçsiz haldeki Z_1'in bilinçli hale gelebilmesini açıklar. Bilinci açıklayan ikinci dereceden düşüncenin kendisinin bilinçsiz olması birçok eleştiriyi beraberinde getirmiştir, ama Rosenthal'e göre söz konusu eleştirilerin arkasında sorunlu bir sezgi yatmaktadır: HOT teorisini bu açıdan eleştiren teoriler, "bilinç" kavramının içsel olarak ele alınması gerektiğine yönelik sezgiden kendilerini kurtaramamışlardır. HOT teorisine göre Z_2'nin bilinçli olması ancak daha yüksek düzeyde bir zihin durumunun (Z_3) kendisini temsil etmesiyle mümkündür. Bu da "içebakış" (*introspection*) dediğimiz ve insanın zihinsel hayatında görece nadir olan durumlara atıfta bulunur. Bu şekilde, bilinçsiz düşünceler aracılığıyla bilinç kavramı açıklanmış olur. Bilincin içsel

bir özellik olarak ele alınmamış olması, naturalist bir paradigma bağlamında fiziksel madde ve özelliklerden (zihinsel özellikler aracılığıyla) bilinçli zihin halleri ve özelliklerine geçişi daha az sorunlu kılar.

HOT teorisine göre, bir şey gören insan o şeyi gördüğünün farkında değilse, deneyimlediği o görme algısının bilinçli olduğundan bahsetmenin pek bir anlamı yoktur. Bu, zihinsel durumlarımızın "zihinsel" olduğunu, yani fiziksel olmadığını reddetmez; bu hallerin "zihinsel" niteliklere sahip olduğunu kabul eder, yani başka bir deyişle, fiziksel-zihinsel ayrımı reddedilmez ve işlevsel şekilde indirgenmez. Zihinsel kavramı, zihin durumlarımızın niteliklerini dünyadaki nesnelerin niteliklerinden ayırt eder, bilinç ise ayrı şekilde yüksek düzeyde düşüncelerle açıklanır. Nesnelerin fiziksel özellikleri olduğu gibi, zihin durumlarımızın zihinsel özellikleri vardır. Bir elmanın kırmızı olması ile görme algımızın kırmızı olması farklıdır. İkincisinin varlığının yadsınamayacağı kabul edilirken bunlar, "niteliksel özellikler" veya "zihinsel özellikler" olarak ele alınırlar. Bu algılar hakkında bilinçli olsak da olmasak da bu ayrımlar "zihinsel özellikler" aracılığıyla gerçekleşir. Belli modaliteler içindeki farklı özellikler (görme modalitesi kapsamında farklı renkler) ve farklı modaliteler arasındaki farklı özellikler (bir görme algısının nesnesi ile bir duyma algısının nesnesi) gene bu zihinsel özellikler aracılığıyla ayırt edilirler. Bir algı hakkında bilinçli olmamız, o algının bize nasıl göründüğüyle alakalıdır. Bu ikisi arasında çelişki olabilir ve deneyimimiz açısından bilinçli algının nesnesinin ne olduğu belirleyicidir. Yani bana bir nesne yeşil görünüyorsa, ama bu algının bilinçdışı zihinsel nesnesi kırmızı şeklindeyse, bana yine de o nesne yeşil şekilde görülür. Bu durum bir "halüsinasyon" örneği olarak ele alınır. İllüzyon da mümkündür; başka bir deyişle, birinci dereceden bir algı mevcut değilse bile, eğer kırmızı bir şey gördüğüme dair yüksek düzey bir düşünce mevcutsa, o zaman bana görünen de kırmızı bir şeydir. Bu olasılık birçok eleştiriyi beraberinde getirse de HOT teorisi tarafından bir artı değer olarak ele alınır.

Sonuç

Yüksek Düzey Bilinç teorileri, bilinci işlevsel diyebileceğimiz bir şekilde tanımlarken (öznenin yüksek düzeydeki bir düşünce aracılığıyla farkında olduğu zihin durumu), bir yandan da zihin durumlarını indirgemeden kabul eder. Bu yaklaşımın kullandığı ana kavramlar, folk psikolojinin de kullandığı "bilinç" ve "zihin durumları" kavramlarıdır ve yaklaşım, bunları fiziksel süreçlere tamamen indirgemeye çalışmaz. Bu kavrayışta üç dereceli bir hiyerarşi görebiliriz: Fiziksel nesneler, zihin durumları ve bilinçli zihin durumları. Buna göre, sahip olduğumuz çoğu zihin durumu bilinçli değildir ve bu açıdan fiziksel olan ile bilinçli olan arasında bir ara alan oluşmuş olur. Bu noktada ontolojik teoriler kapsamında zihinsel kavramının fiziksel olana mı, yoksa bilince mi daha yakın olduğu tartışılır. HOT teorileri, fizikalizm ve düalizm tartışmaları kapsamında bir görüş ortaya koymaktan kaçınır, bununla beraber bilinç kavramını bilinçli olmayan zihinsel durumlar aracılığıyla açıkladığı için materyalizm dostu bir teori olarak kabul edilebilir.

Rosenthal'in karşı çıktığı en önemli görüşlerden biri, bilinci zihinsel olan ile eşitleyen Chalmers ve Block gibi felsefecilerin düşünceleridir. Rosenthal, bu felsefecilerin teorilerini "bilinç-odaklı görüşler" (*consciousness-based views*) olarak adlandırır, çünkü bu felsefeciler zihinsel dünyamızı ancak bilinçli olduğu sürece zihinsel olarak kabul ederler. Üstelik, savundukları yaklaşımlar bilincin ekstra bir bilgi ortaya koyduğunu da iddia eder. Ned Block'un nörolojik bir indirgeme ortaya koyarken "bilinç" kavramını yok etmeyen bir görüşü bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bilinç-odaklı görüşlerin nörolojik indirgemeye daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. "Bilinç", zihin durumlarının içsel bir hali olduğundan, bu niteliğin nöronal seviyede aranması, bu felsefeciler açısından mantıklı görünmektedir. Öte yandan, HOT teorisinde ise bilinç "ilişkisel" olarak açıklandığı için bu tarz bir indirgemeye ihtiyaç duyulmamıştır.

Ontolojik teorilere baktığımızda, gerek zor sorunun gerekse zihin-beden sorununun genel olarak bilinç ve zihin(sel) kavramlarını beraber ele aldıklarını, bu yüzden de bilinç-odaklı görüşleri benimsediklerini söyleyebiliriz.

HOT teorisi ise hem zihin(sel) ve bilinç kavramlarını ayırt ettiği için ontolojik bir duruşu benimseme ihtiyacı duymaz hem de psikolojik kavramları kullanması nedeniyle zihin(sel) ve bilinç kavramlarını nöronal süreçlere ya da psikolojik açıklamayı nörobilimsel bir kurama indirgeme ihtiyacı duymaz.

HOT teorisinin ontolojik olarak tarafsız bir pozisyonda durmasının ne kadar olanaklı olduğu tartışmaya açık olmakla beraber nörobilimsel indirgemeye yakın olmayan bir kuram olduğu açıktır. Teorinin, folk psikolojiye dair bilinç ve zihin kavramlarını koruyor olması, bilincin indirgenemeyeceğine dair bir görüş olarak ele alınabilir. Ama teorinin bilinç anlayışı zihinsellik (*mentality*) anlayışından farklı olduğu için ve ontolojik teoriler de aslında zihinsel kavramıyla alakalı olduğu için, Yüksek Düzey teorilerin ontolojik tartışmalar kapsamında tarafsız pozisyonunu koruması, zihin-bilinç ayrımını sağlayabildiği sürece mümkün gözükmektedir.

Kaynakça

Audi, Robert (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 684.

Blackmore, Susan, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çeviren Seda Akbıyık, İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Block, Ned, "The Higher Order Approach to Consciousness Is Defunct", *Analysis* 71, no. 3, July 2011, ss. 419-431.

Chalmers, David, "Hard Problem of Consciousness", Max Velmans ve Susan Schneider (ed.), *The Blackwell Companion to Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

Churchland, Paul M., *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çeviren Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

Guyer, Paul and Horstmann, Rolf-Peter, "Idealism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/idealism/, 2018.

Metzinger, Thomas, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Ramsey, William, "Eliminative Materialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/materialism-eliminative/, 2016.

Rosenthal, David M., *Consciousness and Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Stoljar, Daniel, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism/, 2017.

Weisberg, Josh, "Misrepresenting Consciousness", *Philosophical Studies*, vol. 154, No.3, July 2011, ss. 409-433.

Beyinler ve Davranış*

HILARY PUTNAM

Bir zamanlar, "'Zihinler', 'fikirler' ve 'duyumlar' hakkında bunca konuşmanın ne anlamı var? Gerçekten –gerçek dünyadaki *gerçekten*'i kastediyorum– fazlasıyla maddi olan kafalarımızda gerçekleşen belirli süreçlerden başka sözde 'zihinsel' olaylar ve varlıklar diye bir şey yoktur," diyen inatçı bir filozof vardı.

Yine bir zamanlar, "Ne şaheser bir kafa karışıklığı! Diyelim ki *ağrı*nın, beynimde gerçekleşen belirli bir olayla kusursuz bir korelasyonu var (ki bundan şüpheliyim), o takdirde bu olayın kesinlikle –örneğin volt cinsinden ölçülebilen belli bir sayısal yoğunluğa sahip olması gibi– belli özellikleri olurdu. Bu özellikleri ağrı hissine atfetmek ise *anlamsız* olurdu. Bu yüzden, tek *bir* şeyden ziyade *iki* şey birbiriyle koreledir — ve bu *iki* şeyin tek *bir* şey olduğunu söylemekse, yanılmaktan çok daha kötüdür; tam bir çelişkidir," diyerek sertçe cevap veren başka bir filozof vardı.

Uzun yıllar boyunca düalizm ve materyalizm, alternatifleri tüketir görünmüştü. Uzlaşma denemeleri yapılmış olsa da (çift taraflı teoriler [*double aspect theories*] gibi) bu denemeleri fazla destekleyen çıkmamış ve kimse bunları anlaşılır bulmamıştı. Ardından, 1930'ların ortasında, görünüşte üçüncü bir olasılık keşfedilmiştir. Bu üçüncü olasılık "mantıksal davranışçılık" olarak adlandırılır. Bu olanağın doğasını kısaca açıklamak adına modern mantıktaki doğal sayıların (yani sıfır, bir, iki, üç...) nasıl ele alın-

* Bu makale, 27 Aralık 1961 tarihinde The American Association for The Advancement of Science tarafından düzenlenen programın bir parçası olarak, Bölüm L'de (*History and Philosophy of Science*) okunmuştur.

Metin, Türkçeye Hilary Putnam'ın özel izniyle çevrilmiştir.

dığını anımsamak gerekiyor. Sayılar, takip edilen matematiksel otoriteye bağlı olarak çeşitli şekillerde *küme*lerle tanımlanır. Örneğin Whitehead ve Russell, sıfırı tüm boş kümeleri kapsayan bir kümeyle, bir sayısını tüm bir elemanlı kümelerden oluşan bir kümeyle, iki sayısını tüm iki elemanlı kümelerden oluşan bir kümeyle, üç sayısını tüm üç elemanlı kümelerden oluşan bir kümeyle ve devamındaki sayıları da aynı şekilde tanımlamaktadır. (Bunda bir döngü görünümü vardır; ancak, Whitehead ve Russell "bir", "iki", "üç" ve benzeri kelimeleri kullanmadan "bir elemanlı", "iki elemanlı", "üç elemanlı" tanımlarıyla bu döngü görünümünü dağıtmayı başarmıştır.) Kısacası, sayılar *kümelerden çıkma mantıksal yapılar* olarak ele alınır. Bir sayı teorisyeni, küme teorisini onu bilmeden yapmaktadır, bu yoruma göre.

Burada alışılmışın dışında olan, bahsedilen varlıkları mantıksal yapılar olarak tanımlayarak, felsefi açıdan istenmeyen veya tercih edilmeyen belli varlıklardan (sayılardan), uygun söylem bütününe (sayı teorisinde) hakkını vermesini engellemeden, kurtulma düşüncesidir. Russell, bu "başarı"yı gelecekteki tüm filozoflara model olarak göstermede hızlı davranmıştır. Öyle ki, gelecekteki bu filozofların bir kısmı –(yaklaşık 1930'da) "fizikalist" evrelerinde bulunan Viyana pozitivistleri– Russell'ın tavsiyesini fazlasıyla ciddiye alarak, bugün *mantıksal davranışçılık* olarak adlandırdığımız öğretiyi ortaya koymuştur — bu öğreti, tıpkı sayıların (iddia ettiklerine göre) *küme*lerden ortaya çıkan mantıksal yapılar olması gibi, *zihinsel olay*ların da gerçek ve olası *davranışsal olay*lardan çıkan mantıksal yapılar olduğuna ilişkindir.

Küme teorisi durumunda, sayısal teorinin küme teorisinin uygun kısmına "indirgenmesi" detaylı bir biçimde ve inkâr edilemez bir teknik başarıyla uygulanmıştır. İndirgemenin felsefi önemi tartışmaya açılabilir; ancak, bunu tartışmaya açan kişinin neden bahsettiğini tam olarak biliyor olması gerekir. Zihin–beden söz konusu olduğunda, bahsedilen indirgeme mümkün olan *tek bir* şekilde bile gerçekleştirilememiştir, bu nedenle, zihinsel şeylerin ya da olayların *nasıl* davranışsal olaylardan çıkan mantıksal yapılar (ile özdeş) olduğu konusunda emin olmak mümkün değildir. Ancak, genel olarak bakacak olursak, bu görüşün neye işaret ettiği açıktır: Zihinsel olaylar hakkında tüm

söylenenler, mevcut ya da potansiyel olan açık davranışlara ilişkin söylenecek-lere çevrilebilir.

Mantıksal davranışçılığın düalizm ve geleneksel materyalizmden hangi açılardan ayrıldığını görmek kolaydır. Bir mantıksal davranışçı, beyinlerimizde olup bitenlerin, birisinin ağrı içinde olduğunu söylerken *kastettiğimiz* şeyle hiçbir şekilde bağlantılı olmadığı konusunda düalistlere katılır. Hatta düalistlerin tüm argümanlarını materyalistlere karşı savunabilir. Öte yandan, aynı anda, "Zihnin" bir Kartezyen töz olarak ifade edilmesine karşı "ağrılar", "düşünceler" ve "hisler"le ilgili tüm sıradan konuşmaları reddedebilecek bir materyalist kadar "inatçı" da olabilir.

Dolayısıyla mantıksal davranışçılığın, ortaya atılmasından sonraki otuz yıl boyunca –lehte ve aleyhte– büyük bir ilgi görmesi şaşırtıcı değildir. Zira bu üçüncü alternatifin tartışmanın geneline verimlilik kazandırdığına şüphe yoktur. Ancak, benim buradaki asıl amacım, mantıksal davranışçılığın yol açtığı araştırmaların verimliliğini konuşmak değil, bu araştırmaların herhangi bir sonuca ulaşıp ulaşmadığını anlamaktır. Otuz yılın ardından mantıksal davranışçılığın doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir şeyler söylemek mümkün mü? Yoksa bir üçüncü alternatifin daha önceki iki alternatife eklendiğini; bu üçü arasında karar vermek ile önceki ikisi arasında karar vermek arasında bir fark olmadığını ve bu yüzden, tüm tartışmalarımızın öncekiler kadar zor olduğunu mu söylemek zorundayız?

Mantıksal davranışçılığın lehinde ve aleyhindeki tartışmalardan bir sonuç çabucak ortaya çıkmıştır: Mantıksal davranışçılığın en uç tezi ("zihinsel olaylar" hakkında söylenenlerin açık davranışlar hakkında söylenenlere çevrilebilmesi) az önce de belirttiğimiz gibi, doğru değildir. Ne var ki bu, bir anlamda çok da ilgi çekici değildir. Temsil ettiği düşünce biçimiyle ilgi çekici "bir yanı" olsa bile uçlardaki bir tez yanlış olabilir. Daha ilgi çekici olansa şudur: Mantıksal davranışçılığın temsil ettiği düşünce biçiminden, eğer mümkünse, neyi "koruyabiliriz"?

Geçen otuz yılda, mantıksal davranışçılığın uçlardaki orijinal tezi giderek yumuşayarak şuna benzer bir hal almıştır:

1. Zihin-önermeleri ile davranış-önermeleri arasında gerektirimler bulunmaktadır. Bu gerektirimler, muhtemelen, "Tüm bekârlar evli değildir," cümlesindekine benzer biçimde analitik olmayan; ancak yine de (bir bakıma) zihin kelimelerinin* anlamlarından çıkarılan gerektirimlerdir. Bunları *analitik gerektirimler* olarak adlandıracağım.

2. Bu gerektirimler, "zihin konuşması"nın "davranışsal konuşma"ya gerçek bir *çevirisini* mümkün kılmayabilir (bu "konuşma" lafı Gilbert Ryle tarafından *Concept of Mind* adlı kitabında kullanılmıştır). Ancak bu durum, göreceli olarak daha fazla özgüllüğü olan açık davranış konuşmalarıyla kıyaslandığında, zihin konuşmasının daha muğlak olması gibi yüzeysel sebeplerden ötürü doğrudur.

Her ne kadar günümüzde hiçbir filozof mantıksal davranışçılığın eski halini savunmasa da pek çok filozofun,[1] her ikisinin de mevcut önermelerinin tatminkâr olmayan belirsizliğini dile getirirken, yukarıda bahsedilen bu iki noktayı kabul edeceğine inanıyorum. Eğer bu filozofların düşündükleri doğruysa daha yapılacak çok iş var demektir (örneğin, "çözümleyicilik" [*analyticity*] mefhumunun netleştirilmesi); ancak, bu işin yakın gelecekteki istikameti önümüze serilmiştir.

Hiç olmazsa, bir süredir devam eden birinci sınıf felsefi araştırmanın, nihayetinde beyinle ilgili can sıkıcı deneysel olgulardan, davranışın temel nedeninden, en azından bazı davranışların fiziksel olmayan nedenlerine dair aleyhte ve lehte kanıtlardan ve fiziksel araştırmalar ile parapsikolojinin geçerliliği veya geçersizliğinden bağımsız olan zihin–beden sorununa bir çözüm getireceği yönündeki avutucu bir sonuç için bu tatminkâr bakış açısını paylaşmayı isterdim. Ama gerçek şu ki, bu makaledeki asıl amacım, mantıksal

* "Zihin kelimeleri" (*mind words*) zihinsel olanı yansıtan ifadelerde kullanılan kelimelerdir. Aynı şekilde "zihin konuşması" (*mind talk*) davranışsal olana değil, zihinsel olana ilişkin konuşmadır. (çev. n.)

1 Örneğin, bu iki madde, P.F. Strawson'ın *Individuals* adlı eserinde oldukça açık biçimde belirtilmektedir. Strawson, bununla birlikte, bana artık madde (1)'deki görüşü paylaşmadığını söylemiştir.

davranışçılığı övmekten ziyade yermektir. Mantıksal davranışçılığın bir hata olduğunu, hatta mantıksal davranışçı öğretinin zayıflatılmış biçimlerinin bile yanlış olduğunu kabul etmenin zamanı geldi diye düşünüyorum. Elbette ki bunun kadar kısa bir makalede[2] bunu kabul ettirebileceğimi sanmıyorum; ama en azından düşünce biçimimin genel hatlarını sizlerin dikkatine sunabilmeyi umuyorum.

Mantıksal davranışçılık

Mantıksal davranışçı birisi genellikle neyin tamamen doğru olduğuna dikkat çekerek konuya girer. "Ağrı" (yazının geri kalanında "ağrı" kelimesi, bir zihin kelimesi için temel örneğimiz olacak) gibi kelimeler "kırmızı" gibi kelimelerin öğretildiği biçimde standart örneklere başvurularak öğretilmemektedir. Standart bir kırmızı şeye işaret edilebilir ama (bir *davranış* parçasını göstermenin haricinde) standart bir ağrıya işaret edilemez ve şu da denemez: "Sahip olduğun hissi, bununla (diyelim ki Jones'un t_1 ânındaki hissiyle) kıyasla. Eğer iki his özdeş *niteliğe* sahipse, o zaman hissettiğin şey meşru bir şekilde *ağrı* hissi olarak adlandırılır." Buradaki zorluk, elbette ki, benim –hem Jones *olmadığımdan* hem de zaman artık t_1 *olmadığından*– Jones'un t_1 ânındaki hissine sahip olmamın mümkün olmamasıdır.

2 Dördüncü bir alternatif girişiminden –başka bir deyişle, düalizm, materyalizm *ve* davranışçılığa bir alternatiften– *Proceedings of Wayne Symposium on the Philosophy of Mind* içinde yer alan "The Mental Life of Some Machines" bölümünde kısaca bahsedilmiştir. Bu dördüncü alternatif, insanların da dahil olduğu organizmaların temel parçacıklardan oluşan ve fizik kurallarına uyan fiziksel sistemler olduğu görüşüyle uyumlu olma anlamında materyalisttir, fakat *ağrı* ya da *tercih* gibi "durum"ların gerek açık davranışlara, gerek fiziksel-kimyasal yapıya başvurarak tarif edilmesine gerek duymaz. Kısacası bu görüş, bir sistemin *işlevsel örgütlenişi* aracılığıyla sisteme dahil olan fiillerin şu karakteristik özelliği gösterdiği şeklindedir: Belirli bir işlevsel organizasyon (örneğin, belirli bir tümevarım mantığı, belirli bir rasyonel tercih işlevi) kendini, şartlara bağlı olarak neredeyse her türden açık davranışta gerçekleştirebilir ve mantıksal olarak mümkün çok sayıda farklı fiziksel (ve hatta metafiziksel) oluşumun yapısı "içinde inşa edilme" yetisine sahiptir. Dahası, bir canlının A'yı B'ye tercih ettiği ifadesi, bize bu canlının karbon yapısına mı, yoksa silikon yapısına mı sahip olduğunu ya da bedenden ayrı bir zihin olup olmadığını söylemez; diğer tercihlerini ve inançlarını hesaba katmaksızın bu canlının belirli şartlar altında nasıl davranacağına dair bilgi de vermez; ancak, tüm bunlardan dolayı "gizemli" bir şeye de dönüşmez.

Bu basit gözlemden belli sonuçlar çıkar. Örneğin, "ağrı" kelimesinin *içeri-m*inin (*intension*) "kendimden bildiğim" belirli bir *nitelik* oluşuna göre yapılan açıklaması yanlış olmalıdır. Fakat bu, düalizmi reddetmek değildir, çünkü düalistin benim İngilizce *"pain"* ["ağrı"] kelimesinin içerimini kendi durumumdan bildiğimi değil de yalnızca kelimenin göndergesini (*referent*) deneyimlediğimi savunması yeterlidir.

Öyleyse "ağrı"nın içerimi nedir? "Ağrı"nın bir küme-kavram olduğunu söylemekten yanayım. Yani "ağrı" kelimesinin kullanımı, *tamamı sentetik olarak kabul edilebilecek* bütün bir kriterler kümesi tarafından düzenlenmektedir.[3] Sonuç olarak, kelimenin tam eşanlamlısını vermek dışında (örneğin, Almancada "*Schmerz*") "'Ağrı' ne anlama gelir?" sorusuna cevap vermenin tatmin edici bir yolu yoktur; oysa ağrının ne olduğunu anlatmanın bin bir farklı yolu vardır. Örneğin ağrının genelde "Ah!" diyerek veya yüzünü buruşturarak veya pek çok başka şekilde belli edilen (ya da sıklıkla hiç belli edilmeyen) bir his olduğu söylenebilir.

Bunların hepsi, mantıksal davranışçılıkla bağdaşmaktadır. Mantıksal davranışçı şöyle cevap verirdi: "Kesinlikle. 'Ağrı' bir küme-kavramdır — bir başka deyişle, ağrı *bir fenomenler kümesi* anlamına gelir." Ancak benim demek istediğim bu değil. Farklı türde bir küme-kavrama (küme-kavramlar elbette ki, homojen bir sınıf değildir) bakalım: hastalıkların isimleri.

Çocuk felcine (*polio*) neden olan bir virüs kaynağı keşfedildiği zaman, doktorların tüm çocuk felci belirtilerinin görüldüğü, ancak, virüsün var olmadığı belirli vakaların sonradan hiç de çocuk felci vakaları olmadıklarının ortaya çıktığını söylediklerini gözlemliyoruz. Benzer şekilde, eğer şu anda "multipl

3 Yalnızca *her bir* ölçütün sentetik sayılabileceğini değil, sentetik teriminin (tümevarımsal yalınlık ve kuramsal tasarruf sebebiyle) kümenin tümü var olmasa bile uygun düştüğünü söylemekte belli durumlarda özgür olmamız anlamında, kümenin *tümden* sentetik olduğunu kastediyorum. Bu durum, kümenin kelimenin anlamını saptamaya yaradığını söylemekle tam olarak bağdaşmaktadır. Buradaki asıl nokta, bir şeyi bir göstergeler kümesi aracılığıyla belirlediğimizde insanların, *beyinlerini kullanacaklarını* varsayıyor olmamızdır. Aklıselim gerektirdiğinde kriterlerin geçersiz kılınması tek tek kelimelerle bağlantılı olarak şart koşulacak bir şey olmaktan çok, "söylemle ilişkili bir anlaşma" (Grice) olarak kabul edebileceğimiz türde bir şeydir.

skleroz" olarak adlandırılan hastalığın normaldeki (nerdeyse değişmeyen) nedeni olan bir virüs keşfedilmiş olsaydı, bazı istisnai durumlarda, bazı farklı nedenlerin bir araya gelmesi yüzünden, tüm multipl skleroz belirtilerinin görülmesi mümkün olsa bile ya da bu virüs bazı vakalarda şu anda multipl skleroz belirtileri olarak tanımlanmayan belirtilere yol açsa bile, bu virüsün multipl sklerozun *nedeni* olduğu hipotezi yanlışlanmazdı. Bu olgular bir leksikografın "multipl skleroz"un "şu şu belirtilerin eşzamanlı mevcudiyeti" anlamına geldiği görüşünü kesinlikle *reddetmesine* yol açardı. Aksine, "multipl skleroz"un "şu belirtilerin genellikle bazılarından ya da hepsinden sorumlu olan hastalık" anlamına geldiğini söylerdi.

Elbette ki, leksikograf bunu söylemek zorunda değil. Kimi filozoflar, "çocuk felci"nin *eskiden* "şu şu belirtilerin eşzamanlı mevcudiyeti" *anlamına geldiğini* söylemeyi tercih ederlerdi. Ayrıca, bir virüsün varlığını veya yokluğunu, çocuk felcinin varlığını veya yokluğunu gösteren kriterler olarak kabul etme *kararının* bir *anlam değişikliğini* temsil ettiğini de söylerlerdi. Ancak bu, sağduyumuza son derece ters düşmektedir. Örneğin, eskiden doktorlar, "Çocuk felcinin bir virüsten kaynaklandığına inanıyorum," derlerdi. "Anlam değişikliği" açıklaması sebebiyle bu doktorlar *haklı* değil, *haksız*dılar. Çocuk felci (*polio*), *o zamanlar kullanılan kelime olarak*, her zaman bir virüsten kaynaklanmamıştır; çocuk felci olarak *bizim* adlandırdığımız şey yalnızca her zaman bir virüsten kaynaklanan şeydir. Ayrıca eğer bir doktor ders kitaplarındaki tüm belirtilerin varlığını bilerek, "Bunun bir çocuk felci vakası olmayabileceğine inanıyorum," demişse de (ki pek çoğu demiştir), o doktor (bugün bizler haklı olduğunu söyleseydik bile) kendiyle çelişiyor ya da belki de "saklı bir dilbilimsel öneri sunuyor" olmalıydı. Diğer bir yandan, bu açıklama iyi bir dilbilimsel metodolojiyle ters düşmektedir. Bir paragraf önce önerdiğimiz tanımlama –"multipl skleroz", "şu belirtilerden genellikle *sorumlu* olan hastalık" anlamına gelir– çocuk felci durumuyla bire bir bir analojiye sahiptir. Bu tür bir tanımlama, tek bir nedenin mi, yoksa birden fazla nedenin mi olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır. "Çocuk felcinin tek bir (veya iki veya üç veya dört) kaynağının keşfi"nden söz etmek, (çocuk felcinin tüm belirtile-

rini gösterdiği halde) "X kişisinin çocuk felci geçirmediğini keşfetmek" ve ("ders kitabı belirtileri"nden *hiçbirini* göstermediği halde) "X kişisinin çocuk felci geçirdiğini keşfetmek"ten söz etmek böyle bir tanımlamaya uygundur. Ayrıca, son olarak, böyle bir tanımlama herhangi bir "anlam değişikliği"nin meydana geldiğini söylememizi gerektirmez. Dolayısıyla, bu, muhakkak ki, iyi bir leksikograf tarafından benimsenecek bir tanımdır. Ancak bu, bir filozofun buluşu olarak "anlam değişikliği" açıklamasının *reddedilmesi*ne yol açmaktadır.[4]

Peki bunun hastalıkların isimlerine dair doğru açıklama olduğunu kabul ettikten sonra ne gelecek? Hastalıkları ve belirtileri birbirine bağlayan analitik gerektirimler *olabilir* (ben bu duruma karşıt bir tartışma yürütecek olsam da). Örneğin, "Normalde multipl sklerozu olan insanlarda şu belirtilerin bir kısmı ya da hepsi görülür," cümlesinin zorunlu ("analitik") bir doğruluk olduğunu söylemek akla yatkın görünmektedir. Yine de bundan "hastalık konuşması"nın "belirti konuşması"na çevrilebilir olduğu sonucu çıkmaz. Aksine, ("normalde" kelimesinin varlığının da işaret ettiği üzere) tam tersi bir durum gerçekleşir: Multipl sklerozla ilgili önermeler, multipl sklerozun belirtileriyle ilgili önermelere çevrilebilir değildirler; bunun nedeni hastalık konuşmasının "sistematik olarak muğlak olması" ve belirti konuşmasının "muayyenliği" değil, *nedenler*in yarattıkları *etkiler*den doğan mantıksal yapılar olmamasıdır.

Daha öncekiyle benzer şekilde, hem düalist hem de materyalist "ağrı"nın anlamı, açık davranışa başvurarak *açıklanabiliyor* olduğu halde, "ağrı"dan kastımızın bir grup yanıtın mevcudiyetinden ziyade normalde o yanıtlara yol açan bir olayın ya da koşulun mevcudiyeti olduğunu tartışmak isterlerdi. (Elbette ki ağrı, ağrı davranışının tüm nedeni değil, yalnızca o nedenin uygun bir değişmez parçasıdır;[5] fakat aynı şekilde, virüs nedenli doku zedelenmesi

4 Krş. Hilary Putnam, "Dreaming and 'Depth Grammar'", *Analytical Philosophy*, vol. 1, First Series, 1960.

5 Elbette ki "neden" son derece muğlak bir sözdür. Beyindeki belli olayların benim ağrı davranışımın "nedeni" olduğunu söylemek bazı bağlamlarda doğru olsa bile bundan (zaman zaman iddia edildiği gibi) ağrımın bu nöral olaylarla "özdeş" olması gerektiği sonucu *çıkmaz*.

tek bir vakadaki bireysel çocuk felci belirtilerinin tüm sebebi değil, nedenin uygun bir değişmez parçasıdır.) Ayrıca

> "Normalde, biri 'ah!' dediğinde ağrısı vardır,"

ifadesi zorunlu bir doğruluk olsa bile ya da

> "Normalde, birinin ağrısı olduğunda 'ah!' der,"

ifadesi zorunlu bir doğruluk *olsaydı* bile tartışmayı daha da ilerletmek isterlerdi. Bu tartışma "ağrı"nın ne anlama geldiği konusunda ilginç bir gözlem olurdu ancak ağrının ne *olduğu* (veya ne *olmadığı*) konusuna hiçbir metafiziksel ışık tutmazdı. Üstelik bundan "ağrı konuşması"nın "ağrı yanıtı konuşması"na çevrilebilir oluşu ya da çevrilebilirliğin olmamasının, yalnızca ağrı yanıtı konuşmasının "muayyenliği"ne karşı ağrı konuşmasının "sistematik muğlaklığı" sorunu olduğu sonucu da çıkarılamazdı; burada olan tam tersidir. Tıpkı önceki gibi, *nedenler* (ağrılar), *etkiler*inden (davranışlar) ortaya çıkan mantıksal yapılar *değildir.*

Diğer taraftan, geleneksel düalist daha da ileriye gitmek isterdi ve az önce belirtilen iki önermenin *zorunluluğ*unu reddederdi. Dahası, bu geleneksel düalist haklıdır da: Aşağıda da göreceğimiz gibi, ağrıların olduğu, fakat ağrı davranışının *olmadığı* varsayımsal dünyalara dair konuşmakta kendiyle çelişen hiçbir şey yoktur.

Hastalıkların isimleriyle ilgili analojimiz bu noktada geçerliliğini korumaktadır. Multipl sklerozu normal durumlarda belli belirtiler ortaya çıkaran bir hastalık olarak tanımladığımı farz edelim. Eğer sonrasında belli bir virüsün multipl skleroza neden olduğu ortaya çıkarsa, bu yeni keşfedilen kriterden yararlanarak multipl sklerozun, diyelim ki ortalama sıcaklıktan daha düşük sıcaklıklarda oldukça farklı belirtiler gösterdiğini bulmaya devam edebilirim. Öyleyse (daha düşük sıcaklık seviyelerinde) multipl sklerozun alışılagelen belirtileri *göstermediği* varsayımsal bir dünyadan pekâlâ bahsedebilirim. Eğer "multipl skleroz" *kelimeleri* herhangi bir dünyada yukarıdaki sözlük tanımı

doğru kabul edilerek kullanılırsa, *o halde* bu hastalığın birçok kurbanında şu şu belirtilerin bir kısmının ya da tümünün görülmüş olması gerektiği doğrudur. Aynı şekilde, *eğer ki* "ağrı" kelimesi için önerilen açıklama iyi bir açıklamaysa (örneğin, "ağrı genellikle 'ah' dendiğinde ya da yüz buruşturulduğunda veyahut da çığlık atıldığında vb. açığa vurulan bir histir") *o halde*, ağrı çeken kişiler herhangi bir zaman diliminde yüzlerini buruşturmuş, çığlık atmış ya da "ah!" diye bağırmış olmalıdırlar — fakat bu, "eğer birisi ağrı hissetiyse bile bu durumda bu kişinin aynı zaman diliminde yüzünü buruşturmuş ya da çığlık atmış veyahut da 'ah!' diye bağırmış olmalıdır," demek *değildir*. Böyle bir sonuç çıkarmak *bizim*, ağrı hakkında, *konuştuğumuz* şekilde konuşmak için olan önkoşulları, ağrıyı var eden önkoşullar ile karıştırmak olurdu.

Şekillendirmekte olduğumuz analoji bir özdeşlik değildir: Dilbilimsel açıdan söylersek, zihinsel kelimeler ve hastalıkların isimleri pek çok açıdan birbirinden farklıdır. Özellikle, *birinci şahıs kullanımları* çok farklıdır: Bir kişi ağır bir çocuk felci geçiriyor ve "çocuk felci" kelime öbeğini bilse bile hastalığı geçirdiğini bilmiyor olabilir, fakat ciddi bir ağrı çekiyor ve bunu bilmiyor olamaz. İlk bakışta bu, mantıksal davranışçılığın lehine bir nokta gibi görünebilir. Mantıksal davranışçı şunları söyleyebilir: "John ağrısı olduğunu söylüyor", "John İngilizce biliyor" ve "John tüm samimiyetiyle konuşuyor"[6] önermeleri, "John'un ağrısı var" önermesini *gerektirdiğinden*, ağrı bildirimleri bu tarzda bir özel konuma sahiptir. Öte yandan, bu doğru olsa bile, *samimiyet* "açık davranıştan türetilen bir mantıksal yapı" olmadığı sürece mantıksal davranışçılığın hatasız olduğu sonucu çıkmaz! Çok daha makul bir açıklama şudur: "Pembe fil halüsinasyonu" görülebilir, ama bir "ağrı halüsinasyonu" ya da "ağrının olmaması halüsinasyonu" olmaz; çünkü basitçe, bir kişinin, kendisinin ağrı çektiği bir durumdan ayırt edemediği herhangi bir durum, ağrı çektiği bir durum olarak *kabul edilir*; öte yandan, kişinin pembe bir filin var olduğu bir durumdan ayırt edemediği bir durumun ille de pembe bir filin mevcudiyeti olarak *kabul edilmesi* gerekmez.

6 Bu, Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar* (*Philosophical Investigations*) kitabında ortaya atılmıştır.

Özetlemek gerekirse: Ağrının yanıt kümelerinden ziyade (normalde bugüne kadarki tecrübelerimize göre) belirli yanıt kümelerinin nedeni olduğuna inanıyorum. Ayrıca, her ne kadar deneysel bir olgu olsa da bu, ağrı hakkında bizim yaptığımız gibi belirli bir biçimde konuşma olanağının temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu, (çevresel ve kalıtsal koşullardaki bir farklılıktan dolayı) ağrının alışılagelen yanıtlardan sorumlu olmadığı, hatta herhangi bir yanıttan hiçbir suretle sorumlu olmadığı dünyalar olasılığını da herhangi bir şekilde ortadan kaldırmamaktadır.

Şimdi olaya biraz bilimkurgu katalım. Ağrının, bizim dünyamızda olduklarından oldukça farklı bir biçimdeki yanıtlarla (ve de nedenlerle) bağlantılı olduğu bazı dünyalar betimlemeye çalışalım.

Başlangıç olarak dikkatimizi yetişkinlerin verdiği sözel olmayan yanıtlarla sınırlandırırsak işimiz kolaylaşır. "Süper-spartalılar" ya da "süper-stoacılar"-dan oluşan bir topluluk –yetişkinlerin ağrıyla ilgili *tüm* davranışları büyük bir başarıyla bastırabilme yeteneğine sahip olduğu bir topluluk– hayal edin. Bu insanlar ara sıra, ağrı hissettiklerini itiraf edebilirler ancak –çok şiddetli ıstırap çekiyor olsalar da– bunu her zaman hoş ve iyi ayarlanmış bir ses tonuyla söyleyebilirler. Yüzlerini buruşturmak, çığlık atmak, acıyla irkilmek, dişlerini veya yumruklarını sıkmak, boncuk boncuk terlemek gibi ya da bunun dışında ağrı çeken veya ağrıyla ilişkili koşullanmamış yanıtları bastırmaya çalışan insanların davranışları gibi davranışlarda *bulunmazlar*. Öte yandan onlar da ağrı hisseder ve (tıpkı bizler gibi) bundan hoşlanmazlar. Hatta böyle davranmak için fazlasıyla çaba sarf etmek gerektiğini itiraf edebilirler. Sadece şu var ki, böyle davranmak için önemli ideolojik sebepler olarak gördükleri şeyler vardır ve yıllarca süren eğitimlerinin ardından fazlasıyla sabır ve emek isteyen kendi standartlarına uygun yaşamayı öğrenmişlerdir.

Bu topluluğun çocuklarının ve henüz tam yetişkin olmamış bireylerinin farklı derecelerde, koşullanmamış normal ağrı davranışları göstereceği ve ağrıya atıf yapılması için de gerekli olanın bu olduğu ileri sürülebilir. Bu bakış açısına göre, ağrıyı bir türe dikkate değer şekilde atfetmenin olmazsa olmazı, henüz yetişkin olmamış bireylerinin koşullanmamış ağrı yanıtları göstermesidir.

Burada durulup bu önermenin açık bir anlamı olup olmadığı pekâlâ sorulabilir. Marslıların var olduğunu varsayalım: Bir Marslı için "koşullanmamış bir ağrı yanıtı" olan bir şeye dair bir ölçütümüz var mı? Diğer her şey eşit olduğunda, kişi ağrı verici deneyimler yaşatan şeylerden *kaçınır*: Bu da *kaçınma* davranışının evrensel bir koşullanmamış ağrı yanıtı olarak aranabileceğini ortaya koyardı. Yine de eğer ki bu doğru olsaydı bile yeterince spesifik olmazdı, çünkü kaçınma ağrıyla bağdaştırmadığımız pek çok şeye –bizi iğrendiren ya da korkutan ve hatta sadece sıkan şeylere– karşı koşullanmamış bir yanıt olabilir.

Şimdi tüm bu zorlukları bir kenara bırakalım ve en hafif standartlarda bile herhangi bir koşullanmamış ağrı yanıtının olmadığı hayali bir dünya tasarlayabilecek miyiz görelim. Özellikle de "süper-spartalılar"ı alalım ve milyonlarca yılın ardından kültürel olarak tamamen asimile edilmiş olarak doğan çocukları olmaya başladığını varsayalım. Bu çocuklar yetişkin dilini konuşarak, çarpım tablosunu bilerek, politik meselelerle ilgili fikir sahibi olarak ve ağrıyı belli etmemenin (sözel olarak bildirme yolu dışında, hatta buna aldırmadıklarını belirten bir ses tonunda) önemiyle ilgili baskın Spartalı inançlarını da paylaşarak doğuyor olsunlar. Bu durumda hayal ettiğimiz toplulukta (belli yanıtları vermek için koşullanmamış *istekler* –gelgelelim her zaman irade tarafından bastırılan istekler– olabileceği halde) "koşullanmamış ağrı yanıtları" var *olmazdı*. Buna rağmen bu insanlara ağrı hissetme kapasitesinin atfedilemeyeceği görüşünün gözle görülür bir absürdlüğü vardır.

Bu absürdlüğü ortaya çıkarmak adına, yetişkin bir "süper-spartalı"yı *bizim* ideolojimize geçirmeyi başardığımızı hayal edelim. Bu kişinin ağrıyı normal bir şekilde belli etmeye başladığını varsayalım. Yine de, dönüştürdüğümüz kişi, hissettiği ağrıların bu dönüşümden önce deneyimlediklerine kıyasla daha *yoğun* olduğunu söylemezdi — dahası, onları ifade etmesinin hissettiği ağrıyı *daha az* yoğun hale getirdiğini bile dile getirebilirdi. Bu durumda, mantıksal davranışçı, topluluğun bu tek bir üyesi aracılığıyla tüm türlerdeki koşullanmamış ağrı yanıtlarının varlığını gösterdiğimizi ve bunun sonucu

olarak da ağrıyı türlere atfetmenin "mantıksal açıdan uygun" olduğunu söylemek zorunda kalırdı. Ancak bu, tek bir insanın hiç yaşamamış olduğunu ve bu varlıkların ağrı hissettiğini göstermenin yalnızca dolaylı olarak (*teorileri*n kullanımı aracılığıyla) mümkün olduğunu söylemek anlamına gelir, o zaman da ağrıya dair atıflar uygunsuz *olurdu*.

Buraya kadar ağrının sözel olmayan *etkileri*yle ilişkisinin değiştiği dünyalar yarattık. Peki, ağrı ile *nedenleri* arasındaki ilişki nedir? Hayal gücü açısından bunu değiştirmek daha kolaydır. Sadece etraflarında bir manyetik alan olmasından dolayı (manyetik alan hiçbir şekilde vücutlarında ya da sinir sistemlerinde belirlenebilir bir hasara yol açmadığı halde) ağrı hisseden bir tür hayal edilemez mi? Eğer ki böyle bir türün üyelerinin "süper-spartanizm"e ikna edilmiş kişiler haline gelmelerine izin verirsek, kendimize ağrının bizim anladığımız bağlamda açıkça var olduğu ancak ne normal nedenlere ne de (sözel bildirimler haricinde) normal etkilere sahip olmadığı bir dünyayı resmedebiliriz.

Peki ya sözel bildirimler? Bazı davranışçılar bunları ağrı davranışının karakteristik özellikleri olarak alırlar. Elbette ki burada bir zorluk mevcut: Eğer "Ağrı içindeyim," (kabaca söylersek) "Bu tarzda sözel bildirimler dile getirmeye meyilliyim," anlamına geliyorsa, herhangi bir bildirimin "bu tarzda bir sözel bildirim" olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Klasik cevap, koşullanmamış ağrı yanıtları ve onların yerini aldığı varsayılan söz konusu sözel bildirimler üzerinedir. Oysa ağrı hissetme yetisine sahip bütün türlerde koşullanmamış ağrı yanıtlarının varlığına dair *mantıksal* sebepler bulunmadığını gördük (kaçınma isteklerinin varlığına dair mantıksal sebepler *olabilir*, ancak, kaçınma *isteklerinin* kendileri, tıpkı ağrının da olmadığı gibi, davranış değildir).

Bir kez daha, karşımıza çıkan ilk zorluğu kabul edecek kadar cömert olalım ve ağrıya dair *bildirimleri*n bile olmadığı bir dünya hayal etmeyi deneme işine girişelim. Ben bu dünyayı "X-dünyası" olarak adlandıracağım. X-dünyasında "süper-süper-spartalılar"la uğraşmamız gerekecek. Bu varlıklar o kadar uzun süredir "süper-spartalı" olarak yaşamıştır ki, artık ağrıya dair

*konuşma*yı bile baskılamaya başlamışlardır. Elbette ki her bir X-dünyalının ağrıyla ilgili bireysel bir düşünme şekli olabilir. Hatta "ağrı" *kelimesi*ni bile kullanıyor olabilirler (daha önceki gibi, bu varlıkların da kültürel olarak asimile olmuş şekilde doğduğunu varsayıyorum). Bu kişi kendi kendine, "Bu ağrı dayanılmaz. Bir dakika daha devam ederse çığlık atacağım. Ah, hayır! Bunu yapmamalıyım! Bu tüm aileme saygısızlık olur..." diye *düşünüyor* olabilir. Ancak, X-dünyalılar ağrıları *olduğunu* bile itiraf etmezler. Gerek "ağrı" kelimesini gerekse onun atfedildiği fenomeni bilmiyormuş gibi davranırlar. Kısacası, eğer ağrılar "davranıştan meydana gelen mantıksal yapılar" ise, o zaman X-dünyalılar böyle, hiç ağrı hissetmiyormuş gibi davranırlar! — Fakat elbette ağrı hisseder ve ağrı hissettiklerini çok iyi bilirler.

Eğer bu son kurgu, örtük bir biçimde, kendiyle çelişmiyorsa, o halde mantıksal davranışçılık tek kelimeyle bir hatadır. Mantıksal davranışçılığın sadece ikinci tezi –ağrı konuşmasının davranış konuşmasına sadık bir çevirisinin varlığı– değil, ilk tezi –"analitik gerektirimler"in varlığı– bile yanlıştır. Ağrı belli türden davranışlardan –aynı zamanda inançlarımız, isteklerimiz, ideolojik tutumlarımız vb. bağlamında da– *sorumludur*. Kendi başına "X'in ağrısı var" önermesinden, *hiçbir* davranışsal önerme –içinde "normalde" veya "muhtemelen" olan davranışsal önermeler bile– çıkmaz.

Sonuç bölümümüzde, mantıksal davranışçının bu tür argümanlara yönelik karşı hamlelerini inceleyeceğiz. Eğer mantıksal davranışçının olumlu görüşleri, küme kelimelerin doğasına ilişkin görüşün fazlasıyla basitleştirilmiş olmasından dolayı –bazı durumlarda *tümü* sentetik olan bir göstergeler kümesi tarafından yönetilen bir kelimeye sahip olmanın *mümkün* olduğunun açık bir reddi anlamına gelir– yetersizse, olumsuz görüşleri de fazlasıyla basitleştirilmiş bir empirik akıl yürütme bakış açısından dolayı yetersizdir. Problemlerinin, üç farklı alanı –kabaca söylersek dilbilim, mantık ve "teorilerin teorisi"ni (bilimsel metodolojiyi)– üst üste getirmesinin ve onunla uğraşanların birçoğunun da bu üç alandan en az ikisine dair yetersiz bir bilgiyle yetinmesinin gerektiği ne yazık ki modern felsefenin karakteristik özelliğidir.

Bazı Davranışçı Argümanlar

Bu makale boyunca "X-dünyalılar"dan ve "süper-spartalılar"dan bahsettik. Hiç kimse, terimin *bazı* anlamları bakımından, bu tür kurgusal şeylerin "düşünülebilir" olduğunu inkâr etmez. Üzerinde biraz düşünüldüğünde bazı absürdlüklerin söz konusu olduğunu görmemize rağmen bir kurgu, en azından "yüzeysel dilbilgisi" seviyesinde "düşünülebilir" olabilir. Örneğin, dün gece, saat tam gece yarısını gösterdiğinde, bütün mesafelerin ânında iki katına çıktığını farz edin. Elbette ki bu durumu fark etmedik, çünkü *biz* kendimiz de iki kat büyüdük! Bu varsayım ilk bakışta bize, en azından eğlenceli bir olasılık olarak, düşünülebilir gelebilir. Oysa üstüne düşünüldüğünde, mantıksal bir çelişki içerdiğini fark ederiz. Çünkü "uzunluk", bir standartla ilişki olmaktan ne daha fazlasını ne de daha azını ifade eder ve standartlarla olan ilişkiler değişmeden kalırken her şeyin uzunluğunun iki katına çıktığını iddia etmek bir çelişkidir.

Az önce söylediğim (mantıksal davranışçının söyleyebileceği gibi söyleyecek olursam) yanlış, ancak bütünüyle de yanlış değil. Yanlış (ya da en azından son kısmı yanlış), çünkü "uzunluk" "bir standartla ilişki" anlamına *gelmez*. Gelseydi ("standart"ın makroskobik bir maddi nesne ya da herhangi bir şekilde bir maddi nesne olmak zorunda olduğunu varsayarak) yalnızca yerçekimsel ve elektromanyetik alanların olduğu, fakat maddi nesnelerin olmadığı bir dünyada uzunluktan konuşmanın hiçbir anlamı olmazdı. Ayrıca, uzunluğu değişmiş olduğu için *standart*tan (o her ne ise) bahsetmenin de bir anlamı olmazdı. Genel kanının aksi sonuçlar birçok fizikçinin (ve hatta birkaç fizik felsefecisinin) "uzunluğu" işlemsel olarak tanımlanmış bir şey olarak değil, (elektrik yükü gibi) neredeyse sonsuz yoldan ölçülebilen, fakat ölçme yollarının herhangi biri bakımından açıkça ve net bir biçimde tanımlanabilir olmayan kuramsal bir büyüklük olarak görmelerine yol açmıştır. Bu fizikçilerin kimileri –"birleşik alan" kuramcıları– "uzunluğun" (ve dolayısıyla "uzay"ın) uygun şekilde ilişkili olan maddi bedenlerin varoluşuna bağlı olması şöyle dursun, maddi bedenlerin en iyi biçimde, uzayın eğriliğindeki lokal değişiklikler olarak görüleceğini bile söylerlerdi — yani bir yönünü "uzunluk"

olarak deneyimlediğimiz belli bir büyüklüğün (g_{ik} tensörü) yoğunluğundaki lokal değişiklikler.

Ayrıca, "dün gece, saat tam gece yarısını gösterdiğinde, her şeyin uzunluğunun iki katına çıktığı" hipotezinin test edilebilir sonuçları olduğu doğru değildir. Örneğin, dün gece her şey uzunluk olarak iki katına çıktıysa ama ışık hızı iki katına çıkmadıysa, o zaman bu sabah ışık hızının bariz bir şekilde yarıya inişini deneyimlemiş olurduk. Dahası, g (yerçekimi sabiti) iki katına çıkmadıysa, o zaman yerçekimsel alanın yoğunluğunda da bariz bir yarıya inme deneyimlemiş olurduk. Ayrıca, h (Planck sabiti) değişmediyse, o zaman... Kısacası, dünyamız şaşırtıcı bir biçimde farklı olurdu. Üstelik eğer ki böyle şiddetli bir biçimde değişmiş olan şartlarda hayatta kalabilseydik, şüphe yok ki kimi zeki fizikçiler neler olduğunu çözerlerdi.

Bu kadar detaya, felsefede şeylerin nadiren göründükleri kadar basit olduğuna parmak basmak için girdim. "İki katına çıkan evren", "psödo-hipotezler"e dair derslerde verilen gözde bir örnektir — ancak, "açık bir örnek olay" istendiğinde verilebilecek en kötü örnektir. İlk olarak, istenen, test edilebilir sonuçları olmayan bir hipotezdir — ancak, *bu* hipotez, her zaman belirtildiği gibi, test edilebilir sonuçlara *sahiptir* (belki biraz daha karmaşık bir hipotez öyle değildir; fakat o zaman bu daha karmaşık hipotezi tartışmamız beklenmeden önce ifade edildiğini görmemiz gerekir). İkincisi de bu hipotezin absürdlüğüyle ilgili klasik argümanlar "uzunluğun" anlamına dair basitleştirilmiş bir teoriye dayanmaktadır — ve birleşik alan teorisi ve kuantum mekaniğini (bunlardan ikincisi "maddi standart" kavramıyla bağlantılı olarak konuya dahil olur) dikkate almadan *bu* durumun tam bir tartışması pek mümkün değildir. Ancak, bu örnek bir yana, yüzeysel olarak tutarlı bir hikâyenin gizli bir absürdlük taşıyabileceğine itiraz edilemez.

Yoksa edilebilir mi? Elbette ki yüzeysel olarak tutarlı bir hikâye gizli bir mantıksal çelişki içerebilir, fakat mantıksal davranışçının "yüzeysel dilbilgisi"ne böyle alaycı bir gönderme yapmasının bütün amacı, *dilsel uygunluğun*, *her bir terimin anlamlılığının* ve *mantıksal tutarlılığın* kendilerinin başka türden bir absürdlük –yalnızca daha güçlü tekniklerle tespit edilebilecek "derin

absürdlükler" vardır– içermemeyi garanti etmemesidir. Bu tarz konuşmalarla geçen otuz yıldan sonra bugün, hem böyle bir "derin absürdlük" için tek bir *ikna edici* örnekten hem de "test edilemez, *dolayısıyla* anlamsızdır"a indirgenmeyen bir tespit etme tekniğinden (ya da tespit ettiği iddia edilen bir tekniken) yoksun olduğumuzu söylemek doğru olur.

Asıl konuya gelecek olursak: Mantıksal davranışçı, "X-dünyalılar" hakkındaki hipotezimizin temelde test edilemez (eğer gerçekte "X-dünyalılar" *olsaydı*, hipoteze göre onları ağrının ne olduğunu gerçekten bilmeyen insanlardan ayıramazdık) ve *dolayısıyla* (gerçek bir ilgisi olmayan belli bir "yüzeysel anlam" dışında) anlamsız olduğunu söyleyecektir. Mantıksal davranışçı, "sıradan dil felsefesi"nden biraz bir şeyler öğrenmişse, "Test edilemez, dolayısıyla *anlamsız*dır," demekten çekinecektir, fakat hâlâ şunu söyleyecek ya da en azından düşünecektir: "Test edilemez, dolayısıyla *bazı* bakımlardan absürttür." Bu "argüman"ı (bu öncülün yanıldığına inanmama rağmen) ister açık olsun, ister örtülü, "test edilemeyen sentetik önerme"nin bir tür çelişkili ifade olduğu öncülüne itiraz ederek *değil*; basitçe, hipotezimizin en naif test edilebilirlik açısından test edilebilir *olduğunu* göstererek karşılamaya çalışacağım.

Elbette, "Hipoteze göre, X-dünyalıları ağrının *gerçekten* ne olduğunu bilmeyen insanlardan ayıramayız," ifadesi doğru olsaydı bunu yapamazdım. Oysa doğru değildir — hiç olmazsa "hipoteze göre" doğru değildir. Hipoteze göre doğru olan, X-dünyalıları ağrının ne olduğunu bilmeyen insanlardan *yalnızca açık davranışlara dayanarak* ayıramayacak olmamızdır. Yine de hâlâ X-dünyalıların "içinde" (hem mecaz hem de kelimenin gerçek anlamıyla "içinde") neler olup bittiğini saptayabileceğimiz pek çok başka yöntem var: Örneğin, *beyinler*ini incelemek.

Şu bir gerçek ki, beyinde ağrı impulsları "alındığı" zaman uygun elektrik algılayıcı aygıtlar tipik bir "diken" ("spike") örüntüsü kaydetmektedir. Bunu, "beyin dikenleri"nin ağrı deneyimleri ile bire bir korele olduğunu söyleyerek kısaca (ve çok basitçe) ifade edelim. X-dünyalılarımız eğer ki insan türüne aitse, o halde ağrının ne olduğu hakkında bir fikirleri olmadığını iddia et-

melerine rağmen elektriksel aygıtlarımızı kullanarak ve gösterge görevi gören "beyin dikenleri"ni saptayarak ağrı hissettiklerini doğrulayabiliriz.

Mantıksal davranışçıya verilen bu cevap ikna edici olmak için fazlasıyla basittir. Mantıksal davranışçı, "Normal insanlar söz konusu olduğunda ağrı deneyimlerinin 'beyin dikenleri' ile birebir korele olduğu doğrudur. Fakat bu bağlamda, X-dünyalıların normal insanlar olup olmadığını bilemezsiniz — aslında normal insanlar *olmadıklarını* varsaymak için her türlü sebebiniz var," şeklinde bir itirazda bulunacaktır. Bu cevap *sadece* korelasyonun, normal insanlar söz konusu olduğunda dikkatlice doğrulanmış olsa bile, X-dünyalılara yapılan ağrı atıflarının doğrulanması için kullanılamayacağını göstermektedir. Neyse ki tüm bilgimizin, ağrı–"beyin dikeni" korelasyonu gibi, daima sadece korelasyonlarla sınırlı kalacağını varsaymak zorunda değiliz. Daha ileri düzeyde, basitlik ve göz önünde bulundurma, yalnızca gözlemsel düzenler eksik olduğunda daha önce bulunmadıkları bir konumda etkin olmaya başlayabilecekleri anlamına gelmektedir. Daha ileri düzeyde, basitlik ve tutarlılık, yalnızca kaba gözlemsel düzenlilikler bulunduğunda oynayamayacakları bir rol oynamaya başlayabilir.

İnsan beyinlerinden yayılan yeni bir dalga türü tespit etmeye başladığımızı farz edelim — bu dalgaları "V-dalgaları" olarak adlandıralım. İnsanların dile getirmedikleri düşüncelerini ortaya çıkarmak amacıyla bir V-dalgaları "deşifre etme" yöntemi geliştirdiğimizi düşünelim. Son olarak da "deşifre etme" yöntemimizin X-dünyalıların beyinlerinden yayılan V-dalgaları için de işe yaradığını varsayalım. Bu korelasyon ağrı–"beyin dikeni" korelasyonundan nasıl bir farklılık gösterir?

Basitçe şu şekilde farklılık gösterir: "Dikenler"in –beynin belirli bölümlerindeki elektriksel yoğunluktaki anlık artışların– herhangi bir nedeni olabileceğini söylemek mantıklıdır. Ancak, göreceli olarak basit bir deşifre şeması altında, anlaşılır bir İngilizceye (ya da herhangi bir dile) dönüşen dalgalar herhangi bir sebepten dolayı oluşmaz. "Sıfır hipotezi" –bunun yalnızca "şans" eseri olduğunu söyler– hemen bir tarafa bırakılabilir. Üstelik, insanlar söz konusu olduğunda, deşifre edilen dalgaların gerçekte neler düşündüğümüzle

örtüştüğünü doğrulayabilirsek, o zaman aynı korelasyonun X-dünyalılar söz konusu olduğunda da devam ettiği hipotezi son derece yüksek bir olasılık kazanır, çünkü başka hiçbir olası açıklama kolaylıkla akla gelmez. Fakat mantıksal davranışçı, "Başka hiçbir olası açıklama kolaylıkla akla gelmez," doğrulama değil diyebilir. Örneğin, güneş ışığının spektrografik analizindeki kadmiyum çizgilerinin güneşte kadmiyum elementinin bulunduğuna işaret ettiğini nasıl doğrulayabildik? Mantıksal davranışçıyı taklit ederek şöyle diyebiliriz: "Normal şartlar altında kadmiyum çizgilerinin yalnızca ısıtılmış kadmiyumun mevcut olduğu durumlarda ortaya çıktığını doğrulayabildik. Ancak, bu bağlamda güneşteki şartların normal olup olmadığını bilmiyoruz." Eğer bunu ciddiye alsaydık, güneş ışığının spektografik analizine dayandırdığımız düzenin doğrulandığını söylemeden önce *kadmiyumu güneşte ısıtmamız* gerekirdi. Aslında "normal" şartlar altında düzeni doğrulamış olduk; ve *yalnızca ve yalnızca* normal şartlar altında (mesela katiyen güneşin yüzeyinde değil) doğrulanmış olan diğer pek çok yasa güneşte geçerli *olduğu takdirde, o zaman* bu düzenin "anormal" şartlar altında da süreceğini (çıkarımsal olarak) *gösterebiliriz*. Ayrıca eğer ki birisi, "Ama güneşte olağan fizik kanunlarının muhtemelen *hiçbiri* geçerli olmayacaktır," derse, bunun rastgele bir sürecin her zaman tutarlı bir İngilizce üreteceğini varsaymak gibi bir şey olduğu cevabını veririz. Gerçek şu ki, güneşten aldığımız "sinyaller" (güneş ışığı, radyo dalgaları vb.) teorinin büyük kısmıyla uyumludur. Güneşin olağan fizik kanunlarına uyduğundan başka açıklamalar muhtemelen mevcuttur; ancak, *akla gelen başka hiçbir olası açıklama yok*. Bu tür bir akıl yürütme bilimsel doğrulama*dır;* ve eğer ki bu, Bacon'cı basit tümevarıma indirgenebilir değilse — o zaman pekâlâ filozofların bunu benimsemek için doğrulamaya dair mefhumlarını genişletmeyi öğrenmeleri gerekir.

Mantıksal davranışçı, X-dünyalıların "V-dalgaları"nın anlaşılır İngilizceye (ya da uygun olan doğal dile) deşifre edilebilirliğine absürd "sıfır hipotezi"ne başvurmadan bir açıklama getirmeye çalışabilir. Örneğin, "X-dünyalılar"ın bizimle eğlendiklerini –diyelim ki, istedikleri zaman yanıltıcı V-dalgaları üretebildiklerini– iddia edebilir. Eğer X-dünyalılar bizimkilerden

oldukça farklı beyinlere sahiplerse, bunun akla yatkın bir yanı bile olabilir. Fakat bir kez daha, gelişmiş bir bilgi durumunda, tutarlılık ve basitliğe dair hususlar bunun yanlış olduğunu büyük bir olasılıkla "doğrulayabilir". Örneğin, X-dünyalılar, bizimkilerden farklı olmaktan ziyade, bizimkine oldukça benzer beyinlere sahip olabililer. Üstelik biz de aslında ağrı çekerken çekmiyormuş gibi davranan bir insanın beyninin nasıl "görünmesi" gerektiğini söylemek için yeterli miktarda teori geliştirmiş olabiliriz. Şimdi "yanıltıcı V-dalgaları" hikâyesinin neyi gerektirdiğini düşünün: X-dünyalıların V-dalgalarını bizim yaptığımızdan oldukça farklı bir şekilde, bu farklı yolun ne olduğunu belirtmeksizin söylersek, üretmelerini gerektirir. Üstelik –X-dünyalıların beyinlerinin *tıpkı* insan beyinleri gibi çalıştığı, aslında insan beyni *oldukları* şeklindeki– karşıt hipotez tüm verilere uymasına rağmen bunun böyle olmasını gerektirir. Açıkça görülüyor ki, bu hikâye ciddi metodolojik zorluklar içindedir ve mantıksal davranışçının başvurmayı deneyeceği başka herhangi bir "karşı açıklama" da benzer zorluklarla karşı karşıya kalacaktır. Kısacası, mantıksal davranışçının argümanı şu ifadelere indirgenebilir: "X-dünyalılar vakasındaki 'psikolo-fiziksel' korelasyonları doğrulayamazsınız (ya da en azından *ağrı*yla, doğrudan veya dolaylı olarak, ilgisi olanları doğrulayamazsınız); çünkü hipoteze göre, X-dünyalılar ağrı içinde olduklarında size bunu söylemeyecektir (ya da bunu davranışsal olarak belli etmeyecektir). "Dolaylı yoldan doğrulama" –yalnızca insan vakalar üzerinde "test edilmiş olan" teoriler kullanılarak yapılan doğrulama– hiçbir suretle bir doğrulama değildir; zira X-dünyalılar insanlardan farklı yasalara bağlı *olabilir*. Üstelik, o yasaların neler olabileceğini ortaya koyma görevi *bana* (bunu mantıksal davranışçı söylüyor) düşmez; diğer *tüm* açıklamaları saf dışı bırakmak *sizin* göreviniz." Fakat bu, saçma sapan bir argümandır. Bir bilim insanı *önerilebilecek* tüm saçma teorileri saf dışı bırakmak mecburiyetinde değildir, yalnızca güncel bilgilere dayanılarak ileri sürülebilecek akla yakın alternatif teorileri saf dışı bıraktığını göstermek zorundadır.

Öyleyse, X-dünyalıların dile getirmedikleri düşüncelerini "okumak" için bir teknik keşfetmiş olabileceğimizi kabul edersek; o zaman, X-dünyalılara

göre, daha önce orijinal "süper-spartalılar"a göre bulunduğumuz pozisyonla aynı pozisyonda olurduk. Süper-spartalılar bize (ve birbirlerine) ağrılarından söz etmeye oldukça isteklilerdi ve onların ağrı konuşmalarının dilsel açıdan tutarlı ve duruma uygun olduğunu (örneğin, bir süper-spartalıya kızgın bir demir çubuk değdirdiğinizde, size çok şiddetli bir acı hissettiğini söyleyecektir) görebiliyorduk. Buna dayanarak biz de süper-spartalıların, aslında ağrı hissettiğini kabul etmeye hayli istekliydik, çünkü davranışlarındaki sapmanın tamamıyla inandırıcı bir ideolojik açıklaması vardı. (Tutarlılık ve basitliğin burada oynadığı role dikkat edin.) Fakat X-dünyalılar da bize (ve bir ihtimal birbirlerine) iste*meyerek* de olsa (istemsiz olarak üretilen "V-dalgaları" vasıtasıyla) tam olarak aynı şeyleri "söylerler". Bu durumda X-dünyalıların gerçekte ne olduklarını –tam da "süper-spartalılar" olduklarını– söylemek zorundayız — en azından, "V-dalgası" teorisi çürütülmediği sürece söylemek zorundayız.

Şimdi, mantıksal davranışçının kullanabileceği oldukça farklı bir argümanı inceleyelim. Mantıksal davranışçı, "Siz şu ilkeyi benimsiyorsunuz," diyebilir:

> Eğer ki kişinin beyni, ağrı içindeki bir insanınkiyle aynı durumdaysa, o zaman (yalnızca ağrı ânında değil, uygun bir zaman aralığı için ağrının öncesinde ve sonrasında da) bu kişi ağrı içindedir.
>
> Dahası, bu ilke (sizin "metodoloji" anlayışınıza göre) vazgeçilmesi *asla* mantıklı olmayan bir ilkedir. Ayrıca, siz bu ilkeyi bir totolojiye dönüştürmektesiniz. Ancak, bu ilkeyi bir totolojiye dönüştürmek bakın neye yol açıyor: "Ağrı"nın anlamının değişmesine yol açıyor. *Sizin* için "ağrı" şu anlama geliyor: Günlük dildeki anlamıyla ağrının mevcudiyeti *ya da* ağrı hisseden birisinin beyin durumuyla özdeş bir beyin durumunun mevcudiyeti. Elbette ki, bu bağlamda "X-dünyalılar"ınızın "ağrı"yı deneyimleyebildiğini doğrulayabiliyoruz, fakat bu, "ağrı"nın tartıştığımız anlamı değil.

Bu argümana verilecek yanıt, öncülün tek kelimeyle yanlış olduğudur. Benim doğrulama anlayışıma göre, bahsedilen ilkeden vazgeçilmesinin *asla* mantıklı

olmadığı gerçekten doğru değildir. Bunu göstermek adına işe biraz daha bilimkurgu karıştıracağım için lütfen kusura bakmayın. Bilim insanlarının bir başka dalga türü keşfettiğini düşünelim — bunlara "W-dalgaları" diyelim. Bu W-dalgalarının insan beyinlerinden yayılmadığını, X-dünyalıların beyinlerinden yayıldığını saptadığımızı varsayalım. Ayrıca bir kez daha, W-dalgalarını anlaşılır İngilizceye (ya da X-dünyalılar hangi dil konuşuyorsa ona) deşifre etmek için basit bir şemanın var olduğunu ve bu "deşifre edilmiş" dalgaların şöyle "okunduğunu" farz edelim: "Ha, ha! Dünyalıları kandırıyor muyuz! Saptadıkları V-dalgalarının bizim düşüncelerimizi temsil ettiğini düşünüyorlar! Keşke, gerçekten ağrımız olduğunda ağrımız yokmuş gibi davrandığımızı değil; bizim gerçekten ağrımız olmadığında, gerçekte ağrımız varken ağrımız yokmuş gibi davranıyor gibi yaptığımızı bilseydiler!" Bu şartlar altında, normal insanlar ve normal X-dünyalılar için aynı psiko-fiziksel korelasyonların geçerli olduğundan (en hafif ifadeyle) "şüphe duyardık". Daha ileri incelemeler bizi pek çok farklı hipoteze yönlendirebilirdi. Örneğin, X-dünyalıların hiçbir şekilde beyinlerini kullanarak düşünmediklerine –X-dünyalılar vakasında düşünce "organı"nın sadece beyin olmaktan ziyade daha büyük bir yapı (hatta belki de beyinlerinin, temel parçacıklardan oluşma anlamında "fiziksel" olmayan bir yapı olduğuna)– karar verebilirdik. Asıl önemli olan, zorunlu doğruluğun iki paragraf önce ifade edilen ilkeden ziyade şu ilke olması:

> Eğer bir kişi (bir organizma), konuyla ilişkili tüm açılardan ağrı içinde olan bir insanla aynı durumdaysa, o halde o kişi (o organizma) ağrı içindedir.

Ayrıca *bu* ilke, herhangi birisinin yargılarına göre bir *totoloji*dir! Bu noktada uyguladığım a priori metodolojik sınırlama şudur:

> Eğer ki bir organizma, konuyla ilişkili olduğu *bilinen* tüm açılardan ağrı içinde olan bir insanla aynı durumdaysa ve konuyla ilişkili *bilinmeyen* hususların var olduğunu varsaymak için hiçbir sebep yoksa, o halde hiçbir şey varsaymayın.

Fakat bu ilke bir "totoloji" değildir; hatta bir *önerme* bile değil, metodolojik bir direktiftir. Üstelik, bu direktife uymaya karar vermek (söylenmesine pek gerek olmasa dahi) "ağrı" kelimesinin anlamını ya da *herhangi* bir kelimenin anlamını değiştirmek değildir.

Mantıksal davranışçının yapabileceği iki şey var: Ya X-dünyalılara ve hatta süper-spartalılara ağrılar atfetmenin "anlam değişikliği"ne yol açacağını[7] ya da ağrıları süper-spartalılara veya en azından X-dünyalılara atfetmenin "test edilemez" olduğunu iddia edebilir. İlki, bir parça mantık dışı dilbilim; ikincisi ise bir parça mantık dışı bilimsel yöntemdir. İkisi de, beklenildiği gibi, karşılıklı olarak birbirini desteklemektedir: Mantık dışı bilimsel yöntem, mantık dışı dilbilimin daha mantıklı görünmesini sağlamaktadır. Benzer şekilde, normal düşünme ve konuşma biçimleri de karşılıklı olarak birbirini desteklemektedir: mantıklı dilbilim teknikleri, söylemeye gerek yok, bilimsel yöntemin mantıklı kavrayışları ile mutabıktır. Akıl sağlığı yerinde olmayan kişilerin tutarlı sanrısal sistemleri olabilir; dolayısıyla deliliğin de, akıl sağlığının da "döngüsel" bir yanı olabilir. Kendini adamış bir mantıksal davranışçının "sanrısal sistem"ini bu makalede yıkmayı başaramamış olabilirim; ancak, kararsızları bu sistemin ciddiye alınmasına gerek olmadığı konusunda ikna etmiş olmayı umuyorum. Eğer "döngüler" arasında bir seçim yapmak zorundaysak, mantık döngüsü pek çok mantık dışı döngüden herhangi birine tercih edilmelidir.

Çeviren İdil Gemici

7 Bu popüler felsefe hareketi "Dreaming and 'Depth Grammar'" başlıklı makalede tartışılmıştır.

Yazım Yönergesi

- *Phainomena*, Ocak, Mayıs, Eylül aylarında olmak üzere yılda üç kez yayımlanan hakemli akademik bir felsefe dergisidir. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

- *Phainomena*'da çeviri makalelere de yer verilecektir. Çevirisi yapılacak makale eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayın izni alınmış olmalıdır.

- Dergiye gönderilecek yazılarda Türkçe ve İngilizce başlık ve özet bulunmalıdır. Buna ilaveten, yazılarda ayrıca, konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır.

- Yazılar Word programında, Times New Roman yazı tipinde, A4 kâğıdının bir yüzüne 12 punto ve çift aralıklı olarak sağdan, soldan, üstten ve alttan 3'er cm. boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Dipnotlar ilgili sayfanın altında, yazıda kullanılan kaynaklar ise makale sonunda alfabetik sırayla kaynakça listesi olarak verilmiş olmalıdır.

- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazılar
  phainomena.contact@gmail.com
  adresine iletilmelidir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları *Phainomena* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

- Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından yazılar hakemlere isimsiz olarak gönderilir. Yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir.

Dipnotlarda Kaynak Gösterme Biçimi

i. Kitap İçin

Tek Yazar

Donald O. Hebb, *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949, s. 49.

İki ya da Daha Fazla Yazar

Richard W. Wrangham ve Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origin of Human Violence*, New York: Mariner Books, 1996, s. 65.

Derleme, Çeviri, Toplu Eser ya da Süreli Yayın

Eric Kandel, James Schwartz ve Thomas Jessell (ed.), *Principles of Neural Science*, 4. Baskı, New York: McGraw-Hill, 2001, ss. 3-4.

Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çeviren Berkay Ersöz, Alfa Yayınları, 2012. s. 41.

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Haz. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974.

Kitap İçinde Bölüm

Joseph Levine, "On Leaving Out What It's Like", M. Davies ve G. Humphreys (ed.), *Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell, 1993, ss. 132-134.

ii. Dergide Makale

Basılı Dergide Makale

Paul M. Churchland, "Some Reductive Strategies in Cognitive Neuroscience", *Mind* 95, 1986, s. 279.

Gazete ya da Popüler Yayınlarda Yayımlanmış Makale

Janet Guyon, "The Coming Storm Over a Cancer Vaccine", *Fortune*, 31 Ekim 2005, s. 123.

iii. Diğer Biçimler

Tez ya da Bilimsel İnceleme

R. Arriew, "Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockham's Principle of Parsimony", PhD Thesis, Illinois: Graduate College of the University of Illinois, 1976.

Web Sayfası

Alec Walen, "Retributive Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-retributive/, 2016, (erişim: 31 Ocak 2019).

iv. Kaynakça

Hebb, Donald O., *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949.

Wrangham, Richard W. ve Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origin of Human Violence*, New York: Mariner Books, 1996.

Kandel, Eric, James Schwartz ve Thomas Jessell (ed.), *Principles of Neural Science*, 4. Baskı, New York: McGraw-Hill, 2001.

Levine, Joseph, "On Leaving Out What It's Like", M. Davies ve G. Humphreys (ed.), *Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell, 1993, ss. 132-134.

Feyerabend, Paul K., "Materialism and the Mind-Body Problem", *Review of Metaphysics* 17, 1963, ss. 49-66.

O'Connor, Tim, "Free will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/, 2014.

Phainomena

Yıl: 1 | Sayı: 1 | Ocak-Nisan 2020 | ISSN 2687-4865

Nörofelsefe

Başlarken...

John Bickle Nörobilimin Zihin-Beyin İndirgemeciliği Üzerindeki Temel Etkilerinin Kısa Bir Tarihi

Patricia Churchland Nörofelsefi Bir Perspektiften İnsan Haysiyeti

Işık Sarıhan Deneysel Bulgular Felsefenin Derdine Derman Olmuyor

Ozan Erözden Adaletin Doğası: Cezalandırmanın Nörobiyolojisi

Çağlan Çınar Dilek Zor Problem ve Yüksek Düzey Düşünce Kuramı

Hilary Putnam Beyinler ve Davranış

ISSN 2687-4865

35 TL
KDV'den muaftır.

3990000053005